لئالي الأصول

القسم الثاني

في مباحث الظن والأصول العملية

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى

السيد محمد علي العلوي الحسيني الگرگاني

الجزء الخامس

بسم الله الرحمن الرحیم

لئالی الاصول

كاتب:

آيت الله سيدمحمدعلی علوی گرگانی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار التفسير

رقمی الناشر:

مركز القائميهٔ باصفهان للتحريات الكمبيوتريهٔ

الفهرس

لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العلمیه المجلد ۵

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العلمیه/ تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الگرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶ ؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳ ؛ ج. ۲ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰ : ؛ ج. ۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: لئالی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : لئالی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ع۸۶ل۹ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص:۱

اشاره

تألیف:

سماحه آیه اللّه العظمی المرجع الدینی

السید محمّد علی العلوی الکرگانی الحسینی دام ظلّه

الجزء الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث عن مدلول آیه الکتمان

البحث عن مدلول آیه الکتمان

الآیه الثالثه من الآیات التی تمسّک بها المثبت لحجیّه خبر الواحد، هی آیه الکتمان، وهی قوله تعالی: «إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنْ الْبَیِّنَاتِ وَالْهُدَی مِنْ بَعْدِ مَا بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتَابِ أُوْلَئِکَ یَلْعَنُهُمْ اللّه ُوَیَلْعَنُهُمْ اللاَّعِنُونَ»(۱).

أقول: وتقریب الاستدلال بها نظیر ما ذکر فی آیه النفر، بدعوی الملازمه بین حرمه الکتمان ووجوب القبول عند الإظهار والعمل، وإلّا لزم کون تحریم الکتمان لغواً، نظیر ما حکموا بوجوب قبول خبر المرأه وحجیّته عند إخبارها عن الحمل وعدمه، فقد التزموا بوجوب القبول لخبرها بواسطه هذه الملازمه فی آیه حرمه الکتمان فی حقّهنّ، کما وقد استفید وجوب قبول شهاده الشاهد بعد الإقامه من آیه وجوب إقامه الشهاده.

أورد علیها الشیخ الأعظم: بالإیرادین الأولین فی آیه النفر:

الأوّل: بسکوتها وعدم التعرّض فیها لوجوب القبول وإن لم یحصل العلم عقیب الإظهار.

وثانیاً: اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالاُمور الواقعیّه التی تحرم کتمانها، ویجب إظهارها، فلیس المقصود فی الآیه إلّا بیان وجوب إظهار الحقّ، لا وجوب قبول خبره تعبّداً، ووجوب العمل بقوله، وإن لم یطابق الحقّ کما یشهد لذلک مورد الآیه، وهو کتمان الیهود لعلامات النبیّ صلی الله علیه و آله بعدما بیّن اللّه لهم ذلک فی .

۱- سوره البقره: الآیه ۱۵۹ .

التوراه، ومعلومٌ أنّ آيات النبوّه لا يكتفى فيها بالظنّ، لأنّها تعدّ من الاُصول الاعتقاديّه، ولابدّ فيها من العلم، انتهى محلّ الحاجه من كلامه بتقريرٍ منّا.

أورد عليه المحقّق الخراسانى فى «حاشيته» وفى «الكفايه»:

بأنّ الإيرادين غير وجيهين بعد قبول الملازمه العقليّه بين حرمه الكتمان ووجوب القبول حذراً عن اللّغويّه، فالأولى فى الجواب هو إنكار أصل الملازمه، إذ اللّغويّه غير لازمه، لعدم انحصار الفائده بالقبول تعبّداً، لإمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحقّ بسبب كثره مَن أفشاه وبيّنه لئلّا يكون للنّاس على اللّه حجّه بعد الرّسل، بل كان له عليهم الحجّه البالغه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال على الشيخ رحمه الله لأنّه صرّح بإنكار الملازمه فى ذيل كلامه بقوله: (نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً، أمكن جعل ذلك دليلًا على أنّ المقصود العمل بقوله، وإن لم يفد العلم لئلّا يكون إلقاء هذا الكلام كاللّغو، ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آيه تحريم كتمان ما فى الأرحام...).

لكنّه رحمه الله رجع عن ذلك وقال: (مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين). حيث إنّه ظاهرٌ فى إنكار أصل الملازمه، ففى الحقيقه يكون الجواب عن الآيه بثلاث أجوبه، فإشكاله غير وارد كما لا يخفى.

ثمّ قد يقال: بأنّ مقتضى إطلاق الآيه حرمه الكتمان ولو مع علم المخبر بأنّ إخباره لا يفيد العلم للسامع، ولا ينضمّ إليه إخبار غيره لكتمانه، وحرمه الكتمان فى هذا الفرض تدلّ على وجوب القبول، وإلّا لزم كونها لغواً كما فى حرمه الكتمان على النساء.

قـال المحقّق الخوئی: فی معرض إجـابته: (بـأنّ ظهور الحقّ للنّاس وحصول العلم لهم إنّمـا هو حكمه لحرمه الكتمـان، والحكمه الـداعیه إلی التكلیف لاـ یلزم أن تكون ساریه فی جمیع الموارد، ألا تری أنّه یجب علی الشاهـد أن یشـهد عنـد الحاكم إذا دعی لذلک بمقتضی قوله تعالی: «وَلَا یَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا»(۱) ولو مع العلم بعدم انضمام الشاهد الثانی إلیه .

مع أنّ الحكمه فی وجوب الشـهاده وهی حفـظ حقوق النـاس غیر متحقّقه فی هـذا الفرض، وكـذا الحـال فی وجوب العِـدّه علی المطلّقه وعلی المتـوفّی عنهـا زوجهـا، وإن كـانت عقیمـاً، مع أنّ الحكمه وهی أنّ التحفّظ علی النَسَب غیر موجوده فی مفروض المثال)، انتهی محلّ الحاجه(۲).

أقول: ولكن یمكن أن یُجاب عنه بجوابٍ آخر وهو:

إذا قلنـا بـأنّ وجوب الإظهـار وحرمه الكتمـان كـان من جهه وجوب إظهار الحقّ برجاء إتمام الحجّه، كان معناه أنّ نفس الإظهار واجبٌ علیه، سواء تحقّق إتمام الحجّه بواسطه انضمام أخبار اُخر قبله أو بعده أو هما، أو لم ینضمّ إلیه شیءٌ، بل مجرّد العلم بعدم الانضـمام لا یوجب رفع التكلیف عنه؛ لأنّ وظیفته الإظهار، وسواء انضمّ إلیه غیره أم لا، فعلی هـذا ربما یعلم بعـدم تحقّق وضوح الحقّ بقوله لاـنفراده، وقـد لاـ یعلم لاحتمـال وجود خبرٍ قبله أو تحقّق خبر بعـده، فینضمّ إلیه. وعلی أیّ تقـدیر یعلم بـأنّ الحقّ لا یتّضح بقوله منفرداً.

فعلی ما ذكرنا یكون التكلیف علیه منجّزاً، من دون الحاجه إلی فرض .

۱- سوره البقره: الآیه ۲۸۲ .

۲- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۸۹ .

حرمه الكتمان حكمه لذلك كما لا يخفى على المتأمّل، فيكون حاله حينئذٍ كحال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، من حيث وجوبه لكلّ أحدٍ، سواء انضمّ إليه آخر أم لا.

نعم،أُخذ فيهمااحتمال التأثير،وإلاّ لايكون واجباً،خصوصاًإذااحتمل خلافه.

هذا تمام الكلام فى دلاله آيه الكتمان على حجّيه خبر الواحد.

***

البحث عن مدلول آيه السؤال

البحث عن مدلول آيه السؤال

الآيه الرابعه من الآيات التی تمسّک بها لحجّيه خبر الواحد، هی آيه السؤال، وهی قوله تعالی: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِی إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۱).

تقريب الاستدلال: هو ما عرفت فی آيه الکتمان، باعتبار أنّ السؤال إذا کان واجباً فالجواب المسبوق بالسؤال يصبح واجباً أيضاً، وإلاّ کان السؤال لغواً، إذ لا أثر لسؤالٍ لا جواب فيه، ففراراً عن اللّغويّه يجب الحکم بوجوب الجواب، فإذا وجب الجواب وجب القبول، وإلاّ لکان الجواب لغواً إذ لا أثر لجوابٍ لا قبول فيه، فإذا ثبت وجوب القبول للجواب المسبوق بالسؤال، وکان حجّه، وقلنا إنّه لا خصوصيّه فی مسبوقيّه السؤال علی حجّيه الخبر الواحد، فيفهم أنّ حجّيه الخبر أوجب السؤال، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، فعُرف کون ملاک وجوب قبوله هو کونه خبراً واحداً، وهو المطلوب.

أقول: أُورد عليه بإيرادات:

الإيراد الأوّل: إن کان النظر إلی سياق الآيه، فهی وارده فی حقّ علماء اليهود وأهل الکتاب حيث أخفوا صفات النبیّ صلی الله عليه و آله عن مسامع اُممهم، فخاطب اللّه عوامّهم بالسؤال عن علمائهم لأوصافه صلی الله عليه و آله ، کما عن ابن عبّاس ومجاهد والحسن وقتاده.

وإن کان النظر بملاحظه الأخبار الوارده فی تفسيرها، فقد ذکر أنّهم .

۱- سوره النحل: الآيه ۴۳ و ۴۴، سوره الأنبياء: الآيه ۷ .

الأئمّه عليهم السـلام ، فيكون الاسـتدلال بها على حجّيه خبر الواحـد اسـتدلالاً على خلافها، لأنّها تـدلّ على أنّ خبر الأئمّه عليهم السلام حجّه، فيكون من قبيل مفهوم الوصف إن قلنا بحجّيّته، فيستفاد عدم حجّيه خبر غيرهم.

وفيه: الإنصاف عدم تماميّه هذا الإشكال، لما اشتهر فى الألسنه على أنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد، ومن الواضح أنّ لسان الدليل بنفسه عامٌّ يشمل جميع الموارد التى يصحّ السؤال عمّا لا يعلمه السائل.

وبـذلك يظهر الجواب عن الوجه الثانى، إذ تأويلها بالأئمّه المعصومين عليهم السـلام الذين هم أُولوا الألباب وأهل الذِّكر حقيقةً، لا يوجب التضييق فى مفهوم الآيه بحسب ظاهرها.

اللّهُمَّ إلّا أن يسـتفاد من الأخبار نفى الآخرين عن كونهم مصداقاً لها، كما قيل بذلك فى آيه أُولى الأمر ، بواسطه الأخبار الوارده فيها باختصاصها بالأئمّه عليهم السلام ردّاً على العامّه ، حيث عمّموا الولايه ذلك لكلّ حاكمٍ متغلّبٍ ولو كان جائراً.

وكيف كـان، فـإنّ الإيـراد الأوّل غير وارد كمـا لا يخفى على المتأمّل فى نظائرهـا من الآيـات بالقياس إلى الأخبار المأوّله لها، فاطلب ذلك بالمراجعه إلى مظانّ مواضعها.

الإيراد الثانى: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم، هو وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّداً كما يُقـال فى العرف: (سَل إن كنتَ جاهلاً)، ويؤيّده أنّ الآيه وارده فى أُصول الـدِّين، وعلامـات النبىّ صـلى الله عليه و آله التى لا يؤخذ فيها بالتعبّد إجماعاً، هذا.

ولكن فى «نهايه الأفكار» قال بعد ذكر ذلك :

(اللّهُمَّ إلاّ أن يُقال: إنّه بعد شمول إطلاق الآيه الشريفه للسؤال عن الواحد من أهل الذِّكر، الذى لا يفيد قوله للعلم بالواقع، يستفاد من الآيه تكفّلها بتطبيق العلم والمعرفه على المورد، بنفس شمولها لقول الواحد من أهل الذِّكر، فتكون من هذه الجهه نظير إطلاق العلم والمعرفه على ظواهر الكتاب فى روايه عبد الأعلى، بقوله عليه السلام : «يُعرف هذا وأشباهه من كتاب اللّه عزّ وجلّ»، فلا ينافى دلالتها على حجّيه خبر الواحد ظهورها فيالسؤال لتحصيل العلم بالواقع)،انتهيمحلّ الحاجه(۱).

أقول: ولكنّه لا يخلو عن وهن، لوضوح أنّ الآيه ليست بصدد توسعه العلم والمعرفه حتّى بالنسبه إلى ما لا يصدق عليه العلم كخبر الواحد من أهل الذِّكر، بل المقصود بيان وجوب السؤال ولو عن الواحد الذى يعلم أنّه لا يفيد العلم بنفسه، اءلاّ أنّه ربّما لوجود بعض الخصوصيّات فيه يفيده، مثل احتفافه بالقرينه القطعيّه، أو كان على نحو لو انضمّ إليه هذا السؤال كان مكمّلاً لسؤاله، لكونه مسبوقاً بسؤالٍ آخر قبل ذلك أو بعده، وأمثال ذلك، نظير ما قلنا فى وجوب الإنذار رجاء تحصيل التحذّر للسّامع، فشمول إطلاقها للفرد، لا يوجبُ دلالتها على حجّيه خبر الواحد، حتّى يعارض ما يدلّ على خلافها.

وهذا هو الجواب المناسب لالمستدلّين بهذه الآيه كصاحب «الفصول».

مع أنّ وجوب الجواب بعد السؤال، معارضٌ بما ورد فى الروايه التى رواها الوشاء عن الرِّضا عليه السلام : «قلت: حقٌّ عليكم أن تجيبونا، قال: لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول اللّه عزّ وجلّ: «هَـذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»». .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۳۰ .

الإيراد الثالث: بأنّه لو سلّمنا حمله على إراده وجوب السؤال للتعبّد بالجواب لا لحصول العلم منه، قلنا إنّه مختصٌّ بباب التقليد، لظهورها فى السؤال عن أهل الذِّكر والعلم بما هم أهل الذِّكر والعلم عمّا هم عالمون به، ويعدّون من أهل العلم فى مثله، فينحصر دلالته فى التقليد وأهل الفتوى وحجيّه الرأى، لا فى مقام الروايه ونقل الراوى لمسموعاته ومبصراته الخارجيّه، فإنّ السؤال عن مثل هذه الاُمور لا يكون سؤالاً من أهل العلم والذِّكر بما هم كذلك، وعمّا هم عالمون به، وإن كان شخص المسؤول معدوداً من أهل العلم.

وعليه، لا وجه للمناقشه فى ذلك بفرض كون الراوى من أهل النظر والاجتهاد، فإذا وجب التعبّد فى مثله، فيلحق غيره به بعدم القول بالفصل؛ لأنّ مجرّد فرض كون المسؤول عنه من أهل العلم لا يقتضى كون المسؤول عمّا يرجع إليمسموعاته ومبصراته الخارجيّه،سؤالاً عمّاصار لأجله من أهل العلم والذِّكر، هذا.

أقول: ولكنّه مخدوشٌ بأنّ السؤال ممّن يطّلع على آراء الإمام عليه السلام الذى يصدق عليه أنّه أهل العلم، يعدّ بلا إشكال ولا كلام سؤالاً منه عمّا هو عالمٌ به، فبحكم الآيه يجب التعبّد بجوابه حينئذٍ، ولو كان السائل أكثر اطّلاعاً منه بها أو مثله، ولا يكاد أن يكون تعبّد السائل فى الصورتين بالجواب إلاّ من باب التعبّد بالخبر الواحد لا التقليد، فالآيه بضميمه عدم القول بالفصل فى حجّيه الخبر بين ما كان الناقل من يصدق عليه عنوان أهل العلم، ومن لم يصدق عليه هذا العنوان، يدلّ على حجّيه الخبر مطلقاً.

وعليه، فالجواب المقبول عندنا هو الجواب الثانى فقط، فتخرج الآيه عن أدلّه حجّيه الخبر كما عن الشيخ الأعظم قدس سره ، وإن كان بعض أجوبته مخدوشه ، كما لايخفى.

***

البحث عن مدلول آیه الأُذن

البحث عن مدلول آیه الأُذُن

الآیه الخامسه من الآیات التی استدلّ بها لحجیّه خبر الواحد، هی آیه الاُذن، والمراد منها قوله تعالی فی سوره براءه: «وَمِنْهُمْ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَیَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللّه ِ وَیُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ»(۱).

تقریب الاستدلال: أنّ اللّه تبارک وتعالی مدحَ نبیّه بالاُذن، أی بتصدیقه لکلام المؤمنین، فإذا کان التصدیق حَسَناً بحسب دلاله الآیه، أصبح واجباً کما عن الشیخ فی «الرسائل»، حیث نقله إشارهً إلی دعوی الملازمه بینهما بما بیّناه فی حسن التحذّر المساوق لوجوبه، کما یؤیّد کون تصدیقه للمؤمنین حُسناً، حیث قد قرنهُ بتصدیقه للّه تبارک وتعالی، وبذلک تثبت حجّیه الخبر الواحد.

ثمّ أیّده الشیخ استدلاله بالخبر الحسن الذی رواه الشیخ الکلینی رحمه الله فی «الکافی» بإسناده عن إبراهیم بن هاشم عن حریز:

«أنّه کان لإسماعیل بن أبیعبداللّه علیه السلام دنانیر،فأراد رجلٌ من قریش أن یخرج إلی الیمن، فقال له أبو عبداللّه علیه السلام : یا بُنی أما بلغکَ أنّه یشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس یقولون،فقال: یابُنیاإنّ اللّه عزّوجلّ یقول: «یُؤْمِنُ بِاللّه وَیُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ»،یقول: یصدّق اللّه ویصدّق للمؤمنین،فإذا شهد عندک المسلمون فصدّقهم»(۲).

أقول: أُورد علیه بإیرادات بعضها لا یخلو عن إشکال:

الإیراد الأوّل: بما عن الشیخ قدس سره : من أنّ المراد من (الأُذُن) السریع التصدیق۱.

۱- سوره براءه: الآیه ۶۱ .

۲- الرسائل: ۸۳ . وفی الوسائل: ج۱۳ الباب ۶ من أبواب أحکام الودیعه، الحدیث ۱.

والاعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبّداً بما يسمع ، من دون حصول الاعتقاد بصدقه ، فمَدَحه اللّه سبحانه بذلك لحسن ظنّه بالمؤمنين وعدم اتّهامهم ، وقد عبّر المحقّق الخراسانى فى « الكفايه » بأنّ المراد هو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبّداً.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامهما من المسامحه، لوضوح أنّ سريع الاعتقاد كما فى كلام الشيخ أو سريع القطع كما فى كلام المحقّق الخراسانى ليس ممدوحاً، بل يعدّ صفه مذمومه لأنّه من الصفات القريبه والمشابهه لصفات البُلهاء والسُّفهاء، سيّما فى الأكابر والرؤوساء الذين يتصدّون لأُمور النّاس، وبيدهم شؤونهم وزعامتهم، فلابدّ من حمل الآيه على التصديق الخالى عن الاعتقاد؛ لأنّ التصديق له معانٍ متعدّده كما سيأتى الإشاره إليه، منها هو هذا.

ولكن الذى يسهّل الخَطب، هو وضوح الأمر لاسيّما لمثل هؤلاء الفحول قدّس اللّه أسرارهم الزكيّه، وعلى أىّ حال فأصل الجواب صحيحٌ، لوضوح أنّ المراد منه ليس هو التعبّد بقول الغير.

الإيراد الثانى: أنّ المراد بالتصديق ليس ترتيب جميع الآثار على خبره، وجعل المُخبِر واقعاً حتّى يكون مثل حجّيه خبر الواحد، إذ لو كان المراد من الاُذُن هو هذا المعنى لما كان ذلك خيراً للمؤمنين.

أقول : يقتضى المقام توضيح ذلك ، حتّى يتّضح المراد ، فنقول مستعيناً باللّه عزّ وجلّ:

إنّ للتصديق معانٍ أربعه:

المعنى الأوّل: التصديق الوجدانى، وهو حصول القطع لكن لا سريعاً وبمجرّد

السماع، بل بالنحو المتعارف، وهو ليس بمرادٍ هاهنا قطعاً؛ لأنّه ليس المقصود مدحه صلى الله عليه و آله على حصول صفه القطع له بـالنحو المتعارف، لأنّه بعـد ملاحظه المورد من جهه خبر المُخبر المنافق كما سـيجىء وصـفه لا يكون حصول القطع له بالنحو المتعارف ممدوحاً، ولا ينفع المستدلّ به كما لا يخفى.

المعنى الثاني: هو التصـديق التعبّـدى، بمعنى حمل قول المخبر على الحسن فى قِبال القبيـح ، بمعنى أن يحمل قوله على وجهٍ غير محرّم من دون أن تترتّب عليه الآثار.

المعنى الثالث: هو التصديق التعبّدى أيضاً، لكن بمعنى أن يرتّب عليه الآثار التى تنفع المخبر ولا تضرّ بالغير.

المعنى الرابع: هو هـذه الصوره، إلاّـ أنّه بمعنى ترتيب جميع الآثـار على قوله وخبره،حتّى ولو كـان مضـرّاًبالغير،كما هو المراد من التصديق فيحجّيه خبر الواحد.

فإن كان المراد من التصديق هنا هو هذا المعنى، توجب دلاله الآيه على مطلوب الخصم، لكنّه غير مرادٍ بوجوهٍ عديده:

الوجه الأـوّل: بمـا يشاهـد من تعـديه الإيمـان للمؤمنين باللاّـم، الظاهر كونه للانتفاع، وهو لا يناسب مع المعنى الرابع بأن يصـدّق المنافق، وهو عبد اللّه بن نُفيل أو الجلاس بن سويد، أو نبّل بن الحارث، على حسب اختلاف النقل، لترتيب جميع آثار خبره ولو كان إضراراً بالمؤمنين.

الوجه الثانى : عدم مناسبته لتصديق النمّام المنافق بنفسه مع قطع النظر عن اللاّم.

الوجه الثالث: لا يناسب مع ما فى الآيه بكون الاُذن خيرٌ لكم، إذ ترتيب

جميع الآثار على كلامه كيف يكون خيراً لهم إذا كان مشتملاً على الإضرار لهم، وهو واضح.

الوجه الرابع: عـدم مساعـدته مع تكرار لفظ الإيمان، حيث أنّ الظاهر كون المقصود من التكرار هو تغاير المراد منه فى الموقفين، بأن يكون التصـديق للّه هو ترتيب جميع الآثار على كلامه، بخلاف التصـديق للمؤمنين، حيث يكون بترتيب بعض الآثار بما ينفع صاحبه ولا يضرّ بغيره.

واحتمـال كون الإيمـان بـاللّه هو التـديّن على اليقين دون الثـانى، فمع فرض التغاير يصبح عباره اُخرى عمّا ذكر كما يظهر ذلك بالتأمّل.

الوجه الخامس: بالخبر الذى رواه العيّاشـى فى تفسـيره عن الصادق عليه السـلام من أنّه صلى الله عليه و آله يصدّق المؤمنين لأنّه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين، فإنّ رأفته بكافّه المؤمنين ينافى ترتيب جميع الآثار ولو بالإضرار بواسطه قول المنافق.

أقول: الظاهر كون المراد من التصديق أحد الوسطين، ولعلّ الثالث منها أحسن، كما صرّح به الشيخ قدس سره ومن تبعه.

بل قـد يمكن التأييـد لـذلك بملاحظه نفس الواقعه والمورد فى الآيه الشـريفه على ما نقله القمّى فى تفسـيره فى ذيل هذه الآيه، ومن أنّ سـبب نزولها أنّه نمَّ مُنافق وقد عرفت اسـمه على النبىّ صلى الله عليه و آله فأخبره اللّه ذلك، فأحضره النبىّ صلى الله عليه و آله وسأله، فحلف أنّه لم يكن شـىءٌ ممّا ينمّ عليه، فقَبل منه النبىّ صـلى الله عليه و آله ، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبىّ صـلى الله عليه و آله ويقول إنّه يقبل كلّما يسـمع، فأخبره اللّه أنّى أنمّ عليه وأنقل أخباره، فقبل، وأخبرته أنّى لم أفعل فقبل، فردّه اللّه تعالى بقوله لنبيّه: «قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ».

ومن الواضح أنّ تصديقه له لم يكن بترتيب جميع آثار الصدق عليه، حتّى ولو انجرّ إلی إضرار الغير.

ولعلّ هـذا هو المراد من التصـديق الواقع فی حـديث محمّـد بن الفضل، بحسب ما نقله الصـدوق فی كتابه «عقاب الأعمال» عنه، عن أبی الحسن موسی عليه السلام ، قال:

«قلت له: جُعلت فداک، الرّجل من إخوانی يبلغنی عنه الشیء الذی أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلک، وقد أخبر عنه قومٌ ثُقات؟

فقال لی: يا محمّـد كـذِّب سَـمعک وبَصـرک عن أخيک فإن شـهد عنـدک خمسون قسامه، وقال لک قولاً فصدّقه وكذّبهم،ولا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم مروّته، فتكون من الذين قال اللّه تعالی: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِی الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِی الدُّنْيَا وَالْآخِرَهِ(۱)»»(۲).

فيكون المراد هو ا لتصـديق بمـا ينفعه بعـدم استيضـاحه، وإذهـاب عرضه ومرؤته، لاـ بما يوجب الإقـدام عليه، والعمل علی طبقه بـإجراء الحـدود ونظـائره، خصوصـاً مع ملاـحظه جعـل خبر المقابل عن القوم الثقات، فكيف يمكن ردّ جميع ذلک وردّ شـهاده خمسـين من أهل الإيمان، وقبول قول شخصٍ واحد، فيفهم من جميع ذلک أنّ تحسين هذا العمل إنّما هو بلحاظ ما ذكرناه، كما يؤيّد ذلک ما ورد فی ذيل الخبر من أمره عليه السـلام السائل بأن: «لا تذيعنّ عليه شـيئاً تشينه به وتهدم مروّته»، ثمّ استشهاده عليه السلام بالآيه الكريمه. .

۱- سوره النور: الآيه ۱۹ .

۲- وسائل الشيعه: ج۸ / الباب ۱۵۷ من أبواب العشره، الحديث ۴ .

وأمّا الكلام بالنسبه إلى ما أيّده الشيخ وضوحاً للاستدلال بحديث حريز، حيث قد تمسّك الإمام عليه السلام بقبول قول الناس بالآيه ، فإنّه قدس سره أوضح بأنّ التصديق له معنيين:

تارهً: يُراد ما تقتضيه أدلّه تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن؛ أى ما كان فعله مباحاً فى قِبال حمله على كون فعله فاسداً وهو الكذب.

واُخرى: يُراد من حيث حمل إخباره على أنّه مطابقٌ للواقع، حتّى يترتّب عليه آثار حجيّه خبر العادل.

والمراد هو المعنى الأوّل كما ذكر فى خبر محمّد بن الفضيل دون الثانى، كما يؤيّد ذلك اختلاف التعديه فى الإيمان بالباء واللّام فى الموضعين، ثمّ ذيّل رحمه الله كلامه أخيراً بقوله: (فافهم).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّه المعنى الأوّل فى الحديث، لوضوح أنّ مقصود الإمام عليه السلام من وصيّته لابنه هو لزوم تصديقه لقول المؤمنين تصديقاً حقيقيّاً بترتيب جميع الآثار على كلامهم، المنطبق فى المقام بعدم استئمان شارب الخمر، فاحتمال كون المراد هو ترتيب ذلك الأثر على كلامهم كما احتمله المحقّق الخراسانى وصرّح به لا يخلو عن إشكال، لأنّه لا خصوصيّه فى قبول هذا الخبر حتّى ينحصر فيه، ولعلّه لذلك ترى أنّ الشيخ أضاف فى ذيل كلامه:

(وإن أبيت إلّا ظهور خبر إسماعيل فى وجوب التصديق، بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول: إنّ الاستعانه بها على دلاله الآيه خروجٌ عن الاستدلال بالكتاب إلى السنّه، والمقصود هو الأوّل... إلى آخر كلامه).

حيث أنّ الخبر يفيد أنّ المقصود ليس التصديق بالمعنى الأوّل.

أقول: بالرغم من أنّ التصـديق فيه بمعنى الثانی لکن لا یکون الحـدیث دالاًّ علی حجّیه کلّ خبر واحد، إذ من المحتمل أن یکون المقصـود هـو إثبـات حجّیه خـبر المتـواتر، والمحفوف بـالقرینه، کمـا یؤمی إلیه قوله علیه السـلام : «إذا شَـهِد عنـدک المؤمنون فصدّقهم»، حیث أراد إثبات حجّیه الشهاده الحاصله بالمتعدّد، فلا ینافی کون التصدیق هنا بالمعنی الثانی، کما لایخفی.

وأیضاً: دعواه کون الاستدلال بالروایه یعدّ خروجاً عن الاستدلال بالکتاب.

فهی مخدوشه لأنّه بیانٌ لمورد الآیه وإلّا لورد هذا الإشـکال فی آیتی النفر والسؤال، حیث اسـتظهر منهما بواسطه بعض الأخبار ما عرفت.

أقول: یمکن أن یُقال بعـد التأمّل والدقّه بأنّ التصدیق المسـتفاد من کلمه (الإیمان) مسـتعملٌ فی الجامع بین المعنیین بالنسـبه إلی المؤمنین، بحسب ما یستفاد من مورد الآیه بالمعنی الأوّل، وتمسّک الإمام علیه السلام بالآیه لتصدیق المؤمنین بالمعنی الثانی، ولا یلزم منه کون الخبر الواحـد حجّه، لعـدم الملازمه بین حجیّته وبین المعنیین، لأنّه بـالنظر إلی المعنی الأوّل بحسب المورد یکون التصدیق بمعنی ترتیب بعض الآثار، وبالنظر إلی المعنی الثانی وإن کان مفیداً لمعنی ترتیب جمیع الآثار، لکن علی الخبر إذا کان متعدّداً أو محفوفاً بالقرینه وأمثال ذلک، فإثبات حجّیه خبر الواحد منها مشکلٌ جدّاً .

وأمّا اختلاف معنی الإیمان بواسطه اختلاف ما یتعدّی به من الباء واللّام، فهو غیر بعیدٍ، لوجود مشابههما فی القرآن :

مثل قوله تعالی: «وَالْمُؤْمِنُونَ کُلٌّ آمَنَ بِاللّه »(۱) فهو بمعنی التصدیق القلبی. .

۱- سوره البقره: الآیه ۲۸۵ .

وإن کان متعلّقاً بقول شخصٍ یتعدّی باللّام، مثل قوله: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ کُنَّا صَادِقِینَ»(۱).

هذا تمام الکلام فی أدلّه حجّیه الخبر الواحد من الکتاب .

*** .

۱- سوره یوسف: الآیه ۱۷ .

الدليل الثانى على حجّيه الخبر الواحد

الدليل الثانى على حجّيه الخبر الواحد

أقول: الثانى من الأدلّه الأربعه التى أُقيمت للدلاله على حجيّه خبر الواحد، هى الروايات المستدلّ بها فيها، وهى على طوائف أربعه، بل أزيد منها على ما بذل الشيخ قدّس اللّه نفسه الزكيّه سعيه فى تحصيلها وتفصيلها بالترتيب على الأربعه والأزيد كما يطّلع عليه كلّ من راجع كتابه «فرائد الأُصول»، وأكثرها مذكوره فى كتاب «الوسائل» للحُرّ العاملى فى المجلّد الثامن عشر فى باب الثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر وغيرها من أبواب صفات القاضى، وبما أنّ التعرّض لجميع هذه الأخبار يوجب إطاله البحث ونحن فى غنى عنه، فلذلك نكتفى بالإشاره إلى بعضها كما هو دأب المتأخّرين فى كتبهم.

فنقول: الأخبار على طوائف أربعه:

الطائفه الأُولى: الأخبار التى وردت فى باب العلاج للأخبار المتعارضه، مثل مقبوله عمر بن حنظله، والروايه المرويّه فى «غوالى اللئالى» المرويّه عن العلاّمه، المرفوعه إلى زراره، وروايه حسن ابن أبى الجهم، والحارث بن المغيره، حيث أنّ هذه الأخبار متكفّله لبيان حكم الروايات المتعارضه من الترجيح بالأشهريّه، والأورعيّه، والأوثقيّه، وغير ذلك من المرجّحات، ومع فقدها التخيير، فإنّها تدلّ على حجّيه الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض، ووجوب الأخذ به مع عدم العلم بصدوره أو بمضمونه؛ لأنّ الترجيح بتلك الأُمور لا يكاد يمكن إلاّ مع عدم العلم بالصدور والمضمون.

وفيه: أنّ الإشكال فيها أنّه لا إطلاق لها حتّى يشمل حجّيه كلّ خبرٍ ثقهٍ؛

لأنّ السؤال فیها عن الخبرین اللّذین فَرض السائل کلاًّ منهما حجّه ، ومتعیّن العمل بها لولا المعارض ، کما یؤیّد ذلک کلمه (أی) الدالّه علی السؤال عن التعیین مع العلم بالمبهم.

نعم، یصحّ الاستدلال بها علی المراد فی خصوص خبر الحارث بن المغیره حیث روی عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه قال: «إذا سمعت من أصحابک الحدیث، وکلّهم ثقه، فموسّعٌ علیک حتّی تری القائم علیه السلام فتردّ إلیه»(۱)، حیث یدلّ علی حجّیه کلّ خبر ثقه، ولو لم یکن عادلاً، لو لم نقل المقصود من الثقه فی اصطلاحهم هو العادل وأعلی منه.

وأمّا من سائر الأخبار فإنّ المستفاد منها أنّه عند التعارض الثابت حجّیه القدر المتیقّن منها، وهو حجّیه الخبر الموثوق به من ناحیه الصدور أو المضمون، کما یدلّ علی الأوّل عنوان الترجیح بالأشهریّه بین الرواه، أو وثاقه الراوی وعدالته، ویدلّ علی الثانی هو الترجیح بموافقه الکتاب ومخالفه العامّه، فبعد التأمّل فی جمیعها یحصل القطع بأنّ المقصود هو التعارض فی الأخبار الآحاد التی یرویها الثقه .

الطائفه الثانیه: الأخبار الکثیره الدالّه علی إرجاع الأئمّه صلوات اللّه علیهم أجمعین بعض المؤمنین إلی أخذ الحکم والفتوی من بعض الصحابه:

منها: إرجاعه علیه السلام فیض بن المختار إلی زراره، بقوله فی حدیثٍ: «فإذا أردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس مشیراً إلی زراره ابن أعین »(۲). .

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۱ .

۲- وسائل الشیعه ۱۸: الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۹ .

ومنها: خبر یونس بن عمّار: «أنّ أبا عبد اللّه علیه السلام قال: أمّا ما رواه زراره عن أبی جعفر علیه السلام فلا یجوز لک أن تردّه»(۱).

ومنها: قوله علیه السلام فی روایه عبد الحمید وغیره: «رحم اللّه زراره بن أعین، لولا زراره ونظرائه لاندرست أحادیث أبی»(۲).

وغیر ذلک من الروایات الوارده فی الباب الحادی عشر من أبواب صفات القاضی فی «الوسائل» فی حقّ العُمَری وابنه، والثقفی، ومحمّد بن مسلم، والأسدی (یعنی أبا بصیر) وغیرهم، حیث یستفاد من مجموعها اعتبار الخبر الموثوق به.

الطائفه الثالثه: الأخبار الکثیره الدالّه علی وجوب الرجوع إلی الرواه والعلماء والثقاه، علی وجهٍ یظهر منها عدم الفرق بین الأخذ من فتوایهم لمقلّدیهم، وبین الأخذ من روایتهم لأهل العمل بالروایه:

منها: قول الحجّه عجّل اللّه فرجه لإسحاق بن یعقوب علیمافیکتاب «الغیبه» للشیخ الطوسی و «إکمال الدِّین» للصدوق، و«الاحتجاج» للطبرسی(۳) قال:

«سألتُ محمّد بن عثمان العُمَری أن یُوصل لی کتاباً قد سألت فیه عن مسائل أشکلت علیَّ، فوردَ التوقیع بخطّ مولانا صاحب الزمان عجّل اللّه فرجه:

أمّا ما سألتَ عنه أرشدک اللّه وثبّتک.. إلی أن قال: وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حدیثنا، فإنّهم حجّتی علیکم، وأنا حجّه اللّه، وأمّا محمّد بن عثمان العمری فرضی اللّه عنه وعن أبیه من قبل، فإنّه ثقتی وکتابه کتابی».

ومنها: الروایه المحکیّه عن الشیخ فی «العدّه»، من قوله علیه السلام : «إذا نزلت بکم .

۱- وسائل الشیعه ۱۸: الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۷ و ۲۰ و ۹ .

۲- وسائل الشیعه ۱۸: الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۷ و ۲۰ و ۹ .

۳- وسائل الشیعه ۱۸: الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۷ و ۲۰ و ۹ .

حادثه لا تجدون حکمها فیما روی عنّا، فانظروا ما روَوه عن علیّ علیه السلام »(۱)، حیث تدلّ علی جواز الأخذ بروایات الشیعه بل العامّه إذا کانت مرویّه عن علیّ علیه السلام ، حیث لا یبعد أن یکون المقصود جواز الاعتماد بخبر الموثوق الصدور، ولو کان راویه من أهل العامّه .

ومنها: الروایه الطویله المرویّه فی «الاحتجاج» نقلاً عن تفسیر أبی محمّد العسکری علیه السلام (۲) فی تفسیر قوله تعالی: «فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتَابَ بِأَیْدِیهِمْ ثُمَّ یَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللّه »(۳):

قال: هذه لقومٍ من الیهود.. إلی أن قال: وقال رجلٌ للصادق علیه السلام : إذا کان هؤلاء العوام من الیهود لا یعرفون الکتاب إلاّ بما یسمعونه من علمائهم، فکیف ذمّهم بتقلیدهم، والقبول من علمائهم؟! وهل عوام الیهود إلاّ کعوامّنا یقلّدون علمائهم.. ؟!

إلی أن قال: بین عوامّنا وعوامّ الیهود فرقٌ من جهه، وتسویهٌ من جهه:

أمّا من حیث الاستواء: فإنّ اللّه ذمّ عوامّنا بتقلیدهم علمائهم،کما ذمَّ عوامّهم.

وأمّا من حیث افترقوا: فإنّ عوام الیهود کانوا قد عرفوا علمائهم بالکذب الصّراح، وأکل الحرام والرِّشا، وتغییر الأحکام واضطرّوا بقلوبهم إلی أنّ من فعل ذلک فهو فاسقٌ لا یجوز أن یصدّق علی اللّه، ولا علی الوسائط بین الخلق وبین اللّه، فلذلک ذمّهم، وکذلک عوامّنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبیّه .

۱- وسائل الشیعه ۱۸: الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷.
۲- وسائل الشیعه ج۱۸: الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۹.
۳- سوره البقره: الآیه ۷۹.

الشديـده، والتكالب على الـدُّنيا وحرامها، فمن قلّـد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الـذين ذمّهم اللّه بالتقليـد لفسـقه علمائهم، فأمّا من كـان من الفقهـاء صائنـاً لنفسه، حافظـاً لـدينه، مخالفـاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّـدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعه لا كلّهم، الحديث».

وعلّق الشـيخ الأنصـارى رحمه الله ذيـل الخبر بقوله: (دلَّ هـذا الخبر الشـريف اللائـح منه آثـار الصـدق، على جواز قبول قول من عُرف بالتحرّز عن الكـذب، وإن كان ظاهره اعتبار العـداله، بل ما فوقها، لكن المسـتفاد من مجموعه، أنّ المناط فى التصديق هو التحرّز عن الكذب، فافهم)، انتهى كلامه.

ومنها: ما روى عن أبى الحسن الثالث عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمّن يُعتمد عليه فى الدِّين، وعن الكتب التى تروى أخبارهم عليهم السلام ، قال:

«فاصمدا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حبّنا، وكلّ كثير القِدَم فى أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء اللّه تعالى»(۱).

ومنها : ما نقل عن التوقيع الشريف الذى ورد على القاسم بن العلاء ، يقول فيه:

«فإنّه لا عُذَر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرّنا، ونحمّلهم إيّاه إليهم» (۲).

ومنها: روايه على بن سويد السابى، قال:

«كتبَ إلىَّ أبو الحسن عليه السـلام وهو فى السـجن: وأمّا ما ذكرت يا علىّ ممّن تأخـذ معالم دينك، لا تأخـذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذتَ دينك ٠

۱- وسائل الشيعه ج۱۸: الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۵ و ۴۰.

۲- وسائل الشيعه ج۱۸: الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۵ و ۴۰.

عن الخائنين الذين خانوا اللّه ورسوله وخانوا أماناتهم، الحديث»(۱).

ومنها: ما فی کتاب «الغیبه» بسنده الصحیح إلی عبد اللّه الکوفی خادم الشیخ أبو القاسم الحسین بن روح، حیث سأله أصحابه عن کتب الشلمغانی، فقال الشیخ: أقول فیها ما قال العسکری علیه السلام فی کتب بنی فضّال، حیث قالوا له: ما نصنعُ بکتبهم وبیوتنا منها مُلاء؟ قال: خذوا ما رَووا، وردّوا ما رأوا»(۲).

فإنّه دلَّ بمورده علی جواز الأخذ بکتب بنی فضّال، فنلحق بها بعدم الفصل بکتب غیرهم من الثقات ورواياتهم، حیث یفهم من هذا الحدیث وأمثاله أنّ مدار الحجّیه هو الأخذ بالروایه المنقوله عنهم علیهم السلام بنحو یضعف فیه احتمال الکذب بحیث لا یعتنی به الفضلاء، وأنّ التعبیر بالمأمونیّه فی الدِّین والدّنیا فی الراوی من جهه نقل روایته، لا فی خصوصیّه شخصه.

وغیر ذلک من الأخبار والروایات التی نقلها الشیخ فی فرائده، ثمّ قال:

(یستفاد من مجموعها رضا الأئمّه علیهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم یفد القطع، وادّعی فی «الوسائل» تواتر الاعتبار بالعمل بخبر الثقه، إلاّـ أنّ القدر المتیقّن منها هو خبر الثقه التی یضعف فیه احتمال الکذب، علی وجهٍ لا یعتنی به العقلاء، ویقبّحون التوقّف فیه لأجل ذلک الاحتمال)، انتهی محلّ الحاجه .

أقول: ولا یخفی أنّه قد أُورد علی هذه الأخبار بأنّها أخبار آحاد، فکیف یمکن إثبات حجّیتها بمثلها، فهل هو إلاّ الدور؟!

ودعوی: تواترها کما عن صاحب«الوسائل»للحُرّالعاملیحتّی تکون قطعیّه.۳.

۱- وسائل الشیعه ج۱۸: الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۲ و ۱۳.

۲- وسائل الشیعه ج۱۸: الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۲ و ۱۳.

مدفوعه: بعدم وجود توافق فى ألفاظ بعض الأخبار مع بعض حتّى يكون تواتراً لفظيّاً.

ولكن يستشمّ من المحقّق النائينى فى فوائده التواتر المعنوى حيث يقول:

(فإنّها لو لم تكن أغلب الطوائف متواتره معنىً، فلا إشكال فى أنّ مجموعها متواتره إجمالاً، للعلم بصدور بعضها).

بل وهكذا يستفاد من كلام المحقّق العراقى رحمه الله ، لكن أنكر المحقّق الخراسانى ذلك فى كفايته وفى حاشيته صريحاً.

أقول: والإنصاف أنّ دعوى تواتر الأخبار فى المعنى، أى فى عنوانٍ واحدٍ، وهو اعتبار خبر الثقه مع تعدّدها بستّه أو أزيد صحاح ومعتبره غير بعيده، وإن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من دعوى قيام التواتر الإجمالى، ضروره أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام ، ولكن مقتضى ذلك هو حجّيه ما هو أخصّ مضموناً، لأنّه القدر المتيقّن، فيكون هو الخبر العدل الشيعى فيما إذا كان مشهوراً فيؤخذ به، ويستفاد منه دلالته على حجّيه كلّ خبر ثقه، ولو لم يكن راويه شيعيّاً أو عادلاً أو مشهور الروايه، فيستفاد منه الأعمّ.

أو يُقال بوجه آخر: بأن يُقال إنّ تعدّد المراتب يثبت ما هو الأخصّ مضموناً، وهو أنّ حجّيه خبر الثقه الشيعى العادل، ولو لم يكن عَدلاً مشهوراً، يثبت ما هو الأدون منه، وهو ما يكون ثقه ولو لم يكن شيعيّاً، وهو يثبت حجّيه كلّ خبرٍ مطلوب لنا، فيكفى فى المطلوب.

وكلّ واحدٍ من الطريقين مقبولٌ عندنا إن لم نسلّم تواتر المعنوى.

أقول: ناقش المحقّق الخمينى رحمه الله فى التواتر الإجمالى، فإنّه بعدما نقل كلام

المحقّق النائینی، قال:

(ففیه: من المحتمل أنّ العلم بصدور البعض لا یمکن الاستدلال به علی حجّیه قول الثقه مطلقاً، إذ من المحتمل أن یکون الصادر منهم ما یدلّ علی حجّیه قول الثقه إذا کان جامعاً لشرائط خاصّه.

وبالجمله: العلم بصدور بعض لا یکفی فی استنتاج الأعمّ .

علی أنّه یمکن منع التواتر، لأنّها مع کثرتها منقوله عن عدّه کتب خاصّه، لا تبلغ حدّ التواتر، واشترطوا فی تحقّق التواتر کون الطبقات عامّتها متواتره، والتواتر فی جمیعها ممنوع.

نعم، هاهنا وجهٌ آخر لإثبات حجّیه مطلق قول الثقه، وحاصله:

أنّه إن ثبت حال السیره العقلائیّه، وظهر أنّ بناء العقلاء علی العمل بمطلق قول الثقه فهو، وإلّا فالقدر المتیقّن من السیره، هو بنائهم علی حجّیه الخبر العالی السند، الذی یکون رواته کلّهم ثقاتٌ عدول، قد زکّاهم جمعٌ من العدول، ولا إشکال فی أنّه یوجد بین تلک الروایات ما یکون جامعاً لتلک الشرائط، مع کونه دالاًّ علی حجّیه قول الثقه مطلقاً، فقد روی الکلینی، عن محمّد بن عبد اللّه الحمیری، ومحمّد بن یحیی جمیعاً، عن عبد اللّه بن جعفر الحمیری، عن أحمد بن إسحاق، عن أبی الحسن علیه السلام قال:

«سألته وقلت: مَن اُعامل، وعمّن آخذ، وقول مَن أقبل؟

فقال: العُمری ثقتی فما أدّی إلیک عنّی فعنّی یؤدّی، وما قال لک عنّی فعنّی یقول، فاسمع له فأطع، فإنّه الثقه المأمون».

ونحوها صحیحته الاُخری، وهذه الروایه مع علوّها، رواته کلّهم من

المشایخ العظام، ممّن اتّفق الأصحاب علی العمل بروایاتهم، فتلک الروایه لا- إشکال فی شمول السیره العقلائیّه علیها، فإذا اشتملتها نتعدّی حسب مضمونها إلی کلّ ثقه مأمون)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

ویرد علیه أوّلاً: أنّه یصحّ لمن سلّم وجود السیره العمل بخبر الثقه مطلقاً أو عند تعدّد المتیقّن منها، وهو ما کان مشتملاً علی عالی السند کما أشار إلیه، وأمّا من لم یُسلّم وجودها، فلا یبقی له علی حجّیه خبر الواحد من الأخبار مستندٌ علی هذا التقریر.

وثانیاً: أنّ هذا لیس معناه إثبات الحجّیه بالسُنّه، بل هو إثباتٌ لها بالسیره، وإن کان ما یثبت به حجّیه سائر الأخبار هو الخبر الصحیح، إلاّ أنّ الملاک کان ما هو المثبت أوّلاً ، ولیس هو إلاّ السیره ، فهو خارجٌ عن الفرض فی البحث کما لا یخفی.

أقول: ولکن الذی نختاره هنا، هو أنّ الأخبار تدلّ علی حجّیه الخبر الواحد بواحد من الطرق الثلاثه:

الطریق الأوّل: دعوی التواتر المعنوی فی لسان التعلیل الوارد بمضامین مختلفه، مثل: (فإنّه الثقه المأمون) الواقع فی الصحیحین، أو: (فإنّهم حجّتی علیکم)، أو: (إنّه ثقتی) الواقع فی الحدیث المنقول فی کتاب «الغیبه» للشیخ، و«إکمال الدِّین» للصدوق، و«الاحتجاج» للطبرسی کما عرفت سابقاً. ومثل ذلک من الأخبار المتعدّده الواجده للأسانید العالیه، بحیث یوجب تحصیل عنوان حجّیه کلّ خبر ثقه، لیست بمجازفه. .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۹۹ .

الطريق الثانی: من أبی قبول الـدعوی السـابقه، فله أن یلتزم بقیـام التواتر الإجمالی بالأخـذ بالقـدر المتیقّن من الأخبار، بحسب ما یعتبر فیه من الوثاقه والعداله والشهره، وأن یکون شیعیّاً، ففی مثله یکون بمضمونه حجّیه کلّ خبر ثقه.

الطریق الثالث: مع عـدم الالتزام بوجود مثل هـذا الخبر المشـتمل علی حجیّه کلّ خبر ثقه، فیُقال بـذلک بتعدّد المراتب بأن یؤخذ بالقـدر المتیقّن أوّلاً، ثمّ هو یثبت حجّیه خبر فاقـد لخصوصـیّه من تلک الخصوصـیّات، وهکـذا إلی أن یبلغ لحجیّه کلّ خبر ثقه، وهو المطلوب، واللّه العالم.

***

الدليل الثالث على حجّيه الخبر الواحد

الدليل الثالث على حجّيه الخبر الواحد

أقول : الثالث من أدلّه المثبتين لحجّيه خبر الواحد، هو الإجماع، وتقريره من وجوه:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد منه الإجماع المنقول من الشيخ الطوسى رحمه الله على حجّيه خبر الواحد.

وفيه: أنّه لا يمكن إثبات المسأله به:

أوّلًا: أثبتنا سابقاً فى بحث الإجماع أنّ الإجماع المنقول ليس حجّه.

وثانياً: على فرض التسليم فى ذلك، لكن نقول بأنّ إحراز حجّيته لا ـ يكون إلاّ ـ بواسطه الخبر الواحد، برغم أنّه فى نفسه محلّ البحث، فما دام لم يثبت حجّيه الخبر الواحد لولا ـ هذا الإجماع، لا يمكن إثبات حجيّته بواسطه ما كان حجيّته مشكوكه، وهو الخبر الواحد.

وثالثاً: بما قد عرفت منّا سابقاً من عدم وجود الملازمه بين حجّيه الخبر الواحد، وحجّيه إجماع المنقول، لأنّ ما يثبت حجيّه الخبر الواحد إنّما يثبت حجيّته بالنسبه إلى الخبر المستند إلى أمرٍ حسّى، لا أمرٍ حدسى كالإجماع، وعليه فمثل هذا القسم منه لا يُسمن ولا يُغنى عن الجوع فى المسأله.

الوجه الثانى: دعوى قيام الإجماع القولى، وهو عباره عن اتّفاق أرباب الفتوى على الفتوى بحكمٍ فرعى أو اُصولى، وطريق إحرازه هو التتبع فى أقوالهم المذكوره فيكتبهمورسائلهم،فهذاالقسم من الإجماع يسمّيبالإجماع المحصّل؛لأنّه:

تارهً: يفرض اتّفاق جميع العلماء وكافّتهم حتّى من السيّد وأتباعه بالفعل.

وفيه: أنّه غير موجودٍ فی مسألتنا أی فی حجّيه خبر الواحد؛ لأنّ السيّد المرتضی وأتباعه يخالفون فی ذلک، حيث صرّحوا بعدم الحجّيه، بل ادّعوا الإجماع علی خلاف الحجّيه كما عرفت فی السابق.

واُخری: يفرض اتّفاق جميع العلماء وكافّتهم حتّی من السيّد وأتباعه تقديراً، بمعنی أنّ السيّد وأتباعه أيضاً لو كانوا فی زماننا، وهو زمان انسداد باب العلم علينا، لوافقونا فی القول بحجيّه خبر الواحد، ولكن حيث عاشوا فی عصرٍ كان باب العلم مفتوحاً لهم، فلذلک اختاروا عدم الحجّيه .

وفيه: إنّه إجماعٌ تقديری، لا ـ نجزم بما يختارون، إذ من المحتمل أنّ السيّد وأتباعه برغم وقوفهم علی الانسداد لا ـ يحكمون بالحجيّه المطلقه بل يلتزمون بما التزم به المحقّق القمّی من اعتبار حجّيه خبر الواحد من جهه حجيّه الظنّ المطلق وخبر الواحد منه أيضاً، لا من باب الظنّ الخاصّ كما هو المقصود هنا.

وثالثه: يفرض اتّفاق جميع العلماء وكافّتهم سوی السيّد وأتباعه علی حجّيه خبر الواحد، إلّا أن يُقال بعدم إضرار مخالفتهم للإجماع.

رابعةً: هو الذی استند إليه الشيخ الطوسی رحمه الله فی «العدّه» وتبنّاه صاحب «المعالم»، بأنّ مخالفه من كان نسبه معلوماً غير ضائر بالإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام الموجود بينهم.

خامسةً: هو الذی تبنّاه العلاّمه رحمه الله فی «النهايه» من أنّ مخالفتهم كانت لشبههٍ حصلت لهم وهی مندفعه.

أو يُقال: بأنّ مراد السيّد وأتباعه من أنّه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب العلم ليس هو بمعنی الجزم واليقين، بل المراد من العلم فی كلامه هو سكون النفس

والاطمئنـان، فيكون مقصوده أنّ الخبر الـذى لا يكون فيه الوثوق والاطمئنان لا يكون حجّه، فهو المراد عنـدنا إذ معنى كلامه هو حجّيه خبر الثقه، ونحن لا نطلب أزيـد من ذلک. فعلى هذا يكون النزاع بين السـيّد وأتباعه وبيننا لفظيّاً فيكون الإجماع المحصّل حجّه .

وقـد أورد عليه: بأنّـا لاـ نُسـلّم حجّيه مثله، لإمكـان أن يكون وجه كلامهم هو التمسّک بمثل الآيات والروايات الـدالّه على حجّيه خبر الواحد، فيكون الإجماع حينئذٍ مدركيّاً، فاذاً لا يكون حجّه إذا لم نقل بتماميّه دلاله هذه الأدلّه على الحجّيه.

أقول: هذا الجواب قد صدر عن المحقّق الخراسانى فى حاشـيته على «الفرائد» وتبعه السيّد الخوئى وبعضٌ آخر من الأعلام، فكأنّ وجهه أنّ مثل هذا الإجماع لا يكون كاشـفاً تعبّديّاً عن قول الإمام، أو عن نصٍّ معتبرٍ دالٍّ على ذلک، للعلم بأنّ مسـتند المجمعين هو هذه الأدلّه ولا أقلّ من احتمال ذلک .

ولكنّه مندفع أوّلاً: بأنّه لو كان الوجه والدليل المذكور فى كلامهم، لصحّ دعوى العلم بذلک .

وأمّا إذا لم يذكر فى كلام واحدٍ منهم، فكيف يصحّ دعوى اتّفاق جميعهم على شىء واحد، وهو الاستدلال بمثل هذه الأدلّه، مع عدم الإشاره فى كلام أحد منهم به.

فعلى هـذا نقول: أصل الاتّفاق محرزٌ بالوجدان، والاسـتدلال بذلک غير معلوم، بل معلوم العدم على حسب القاعده، لعدم إمكان تواطؤهم بترک ذكر الاسـتدلال فى كلامهم، مع أنّ الأصل يقتضـى العدم فى مقام الشکّ فى أنّهم اسـتدلّوا بها أم لا، فالمقتضى للحجّيه والحجّه موجودٌ والمانع مفقودٌ، فيحكم بحجّيّته حينئذٍ.

وثانیاً: أنّه لو بنینا علی هذا المبنی والاحتمال، استلزم ذلک القول بعدم وجود إجماع محصّل کان حجّه أصلًا، فتعود الأدلّه الأربعه إلی الثلاثه، لجریان هذا الکلام فی کلّ إجماعٍ محصّل ولو بصوره الاحتمال، مع وجود خبر واحد یحتمل الاستدلال به، مع أنّه من الحجج قطعاً علی مبنی جمیع الفقهاء، حتّی عند من التزم بذلک کالخراسانی والسیّد الخوئی رحمهماالله فی کثیرٍ من الموارد، حیث أفتوا بحکمٍ لیس الدلیل فیه إلاّ الإجماع، فمجرّد احتمالٍ لا یتوجّه إلیه العقلاء عند الالتفات إلی خصوصیّته لا یوجبُ سقوط الإجماع عن الحجّیه .

فالأولی أن یعترض فی أصل وجود الإجماع مع مخالفتهم کذلک لا فی حجّیّته مع تحقّقه .

الوجه الثالث: من وجوه الإجماع، هو الإجماع العِلمی، وهو عباره عن عمل المجتهدین فی المسأله الاُصولیّه، أو فی المسأله الفرعیّه، بحیث یستندون إلیها فی مقام الاستنباط، ویعتمدون علیها عند الفتوی، کإجماعهم علی التمسّک بالاستصحاب فی أبواب الفقه، سواءٌ کان معه الإجماع القولی أیضاً بأن أجمعوا علی الفتوی بحجّیّه الاستصحاب، أو کان الإجماع فقط عملیّاً أی التزموا به فی مقام العمل، وهکذا إجماع جمیع العلماء عملاً علی الاستناد إلی الأخبار التی بأیدینا فی مقام الفتوی، فإذا کان الإجماع العلمی فی المسائل الاُصولیّه معدوداً من الأدلّه عند المجتهدین لا الإجماع العملی فی المسائل الفرعیّه لعدم اختصاص الثانی بالمجتهدین فقط، بل یکون ذلک لغیر المجتهدین من سائر الناس أیضاً فلا یکون حینئذٍ هو من الإجماع المعدود من الأدلّه الأربعه.

اللّهُمَّ إلاّ أن یُراد من الإجماع معناه الوسیع والأعمّ حتّی یشمل مثل السیره،

ولكنّه خلاف للمصطلح عند القوم فى الإجماع، فالإجماع العملى على ما قرّرناه منحصرٌ للمجتهدين فى المسائل الاُصوليّه، وحينئذٍ يأتى البحث عن أنّه هل يعدّ حجّه أم لا؟

أقول: قد نوقش فى حجيّته، بأنّا لو سلّمنا وجود مثل هذا الإجماع بين العلماء فى العمل بخبر الثقه، لكنّه ليس عمل المجمعين مستنداً إلى حجّيه خبر الواحد لاختلاف مبناهم فى ذلك:

إذ مبنى بعضهم فى مقام العمل والفتوى فى حجّيه خبر الواحد، هو الاعتماد على الخبر الثقه كما نُسب ذلك إلى مشهور القدماء.

وبعضهم الآخر الخبر العدل الإمامى على الاختلاف فى اعتبار تعدّد المزكّى كما ذهب إليه صاحب «المعالم»، وكفايه تزكيه واحدٍ كما ذهب إليه العلاّمه فى «التهذيب».

والتزم بعضهم كون الخبر مقبولاً عند الأصحاب كما عن «المعتبر».

ومع هذا الاختلاف فى العمل والفتوى، وعدم بلوغ شىء من هذه العناوين إلى حدّ الإجماع، كيف يمكن دعوى تحقّقه والقطع برضا المعصوم عليه السلام باعتبار الخبر الواحد، مع الاختلاف فى مشاربهم حوله أكثر من هذا.

اللّهُمَّ إلاّ أن يجيب: بأنّ الاختلاف فى الخصوصيّات لا يوجب الاختلاف فى أصل العمل بالخبر الواحد فى الكتب الأربعه، يعنى بأن يُدّعى قيام التواتر الإجمالى بتواطؤهم على حجّيه أصل خبر الواحد، ولو كان الطريق فى اعتباره مختلف فيه بينهم حيث إنّه لا يضرّ بأصل المطلب، لأنّهم كانوا على نحوٍ لو علم كلّ واحدٍ منهم ببطلان مسلكه، لما رفع يده عن العمل بالأخبار الآحاد الموجوده فى

الکتب الأربعه، بل التزموا کغیرهم فی الحکم بحجیّه خبر الواحد، فالإجماع العملی عن المجتهدین بالعمل علی الأخبار الموجوده بأیدینا، والمجتمعه جلّها فی الکتب الأربعه مسلّم کما التزم بذلک المحقّق العراقی فی «نهایه الدرایه»، والحکیم فی «حقائق الأُصول»، وإن خالفنا المحقّق الخراسانی فی «الکفایه»، والمحقّق النائینی والسیّد الخوئی رحمهماالله ، فالإجماع العملی بذلک دعواه لیس ببعید، بعد فرض أنّهم یعلمون بخبر الثقه الموجوده فی هذه الاُصول والکتب، ولکن الاکتفاء بذلک مستلزمٌ لکون الدلیل أخصّ من المدّعی؛ لأنّه یثبت حجّیه خبر الثقه فی خصوص الکتب الأربعه، وإن أرادوا إثبات حجیّته باعتبار أنّه خبر ثقه، یعدّ ذلک رجوعاً إلی السیره العقلائیه التی لا تعدّ دلیلاً مستقلّاً کما لا یخفی.

الوجه الرابع: من وجوه الإجماع، هو اتّفاق العلماء والمجتهدین والمتدیّنین، بل کافّه المسلمین بما أنّهم مسلمون، علی العمل بالخبر الواحد فی اُمورهم الشرعیّه، حیث نشاهد استقرار سیره المسلمین طُرّاً علی استفاده الأحکام الشرعیّه عن أخبار الثقات المتوسّطه بینهم وبین الإمام علیه السلام أو المجتهدین، ودعوی حصول القطع لهم فی جمیع هذه الموارد بعیده عن الإنصاف.

أقول: وقد یُقسّم الشیء الذی علیه السیره إلی قسمین:

تارهً: یکون الشیء من الاُمورات التوقیفیّه التی من شأنها أن تتلقّی من ناحیه الشارع، کالصلاه والصوم والحجّ، فإنّها تکشف لا محاله عن الجعل الشرعی فیما قامت السیره علیه، بل قد یُدّعی فی مثل هذه السیره أنّها لا تحتاج حجیّتها إلی عدم إثبات الردع من الشارع عنها، لوضوح مضادّه ردع الشارع لأصل السیره المزبوره، فلا تصلح الآیات الناهیه عن العمل بما وراء العلم للرّدع عن مثلها،

لمضادّتها لأصل وجود السیره، فمهما استقرّت یُستکشف أنّه لم یکن لهم رادعٌ شرعی، فمن هذه الناحیه تکون السیره حجّه بلا إشکال .

ودعوی: أنّ العمل بمثل هذه السیره راجعه إلی سیره العقلاء بما هم عقلاء، کما تظهر هذه الدعوی عن صاحب «الکفایه» و«مصباح الاُصول» وغیرهما.

لا ـ تخلو عن وهن، لوضوح أنّ ما لا ـ یکون قبل وجوده إلّا بالشرع کالصلاه والصوم، فلا تکون السیره قائمه إلّا للمتشرّعه فیما کانت من الاُمور الشرعیّه بما هم متشرّعه، لا بما هم عقلاء.

نعم، هذه الدعوی فی القسم الثانی صحیحه کما هو المقصود من کلامهم دون القسم الأوّل .

واُخری: ما یکون الشیء من الاُمورات غیر التوقیفیّه التی کانت تنالها ید العرف والعقلاء قبل الشرع، ففی مثله لا یبعد دعوی وجود سیره المسلمین، کما کانت طریقه العقلاء علیه، ولکنّه غیر ضائر فی مقام الاستدلال؛ یعنی کما یصحّ أن یُقال بأنّ استقرار طریقه العقلاء یکشف عن رضا صاحب الشرع بها، هکذا یصحّ القول بأنّ السیره من المسلمین بذلک کاشفه عن رضا صاحبها، غایته وجود اجتماع السیره والطریقه هنا یکون من قبیل تعدّد الدلیل علی أمرٍ واحد، وذلک لا یضرّ بالاستدلال فی صحّه التمسّک بکلّ واحدٍ منهما، ولا إشکال فی قیام سیره المسلمین علی العمل بخبر الثقه، إذ من المقطوع به من جمیع المکلّفین فی عصر النبیّ والأئمّه علیهم السلام ، حیث لم یکونوا قادرین علی أخذ الأحکام من نفس النبیّ أو الإمام علیهماالسلام بلا واسطه شخصٍ آخر، ولا ـ سیّما النساء، بل لم یتمکّنوا من ذلک عند الحاجه والضروره الملحّه عادهً، ولا سیما أهل البوادی والقری والبلدان البعیده،

فإنّ كلّ واحدٍ من المكلّفين لا يمكن له الوصول إلى المعصوم فى كلّ وقت.

ولكن قضيّه العمل بالخبر الواحد ليس من القسم الأوّل، بل يكون من القسم الثانى، فيصحّ أن يطلق عليه وجود السيره، كما يصحّ أن يطلق وجود الطريقه المألوفه العقلائيّه، وحيث لم يردع عنه الشارع، لأنّه لو كان لبان، ولوصلَ إلينا كما وصل إلينا منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقلّ من العمل بخبر الثقه بكثير، وقد بلغت الروايات المانعه عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه تقريباً، ولم تصل إلينا فى المنع عن العمل بخبر الثقه روايه واحده، فيُستكشف من ذلك كشفاً قطعيّاً أنّ الشارع قد أمضى سيره العقلاء فى العمل بخبر الثقه، ومثل هذه السيره العقلائيّه والطريقه المألوفه حجّه بلا إشكال، بل هى العمده فى حجّيه الخبر الثقه، لأنّ الاتّكال عليه، والاعتماد على الخبر الثقه فى محاوراتهم مسلّم، بل على ذلك يدور رحى نظامهم ومعاشهم.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الأخبار الكثيره المتكفّله لبيان جواز العمل بخبر الثقه من الطوائف المتقدّمه كانت كلّها إمضاءً لما عليه بناء العقلاء، وليست فى مقام تأسيس جواز العمل به، لوضوح أنّ الشارع ليس له طريقٌ مخصوص فى تبليغ أوامره ونواهيه، غير ما هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفيّه، من دون أن يكون له طريق مخترعٌ،وحال الخبر الموثوق به عند المواليوالعبيد حال وجود الحجّه فى جواز الركون إليه، والإلزام والالتزام به فى مقام المحاجّه والمخاصمه.

وبالجمله: ظهر من جميع ما ذكرنا، صحّه دعوى قيام السيره من المسلمين بما هم مسلمون، والطريقه المألوفه بما هم عقلاء على العمل بخبر الثقه، من دون أن ترجع السيره إلى الطريقه المذكوره كما وقع فى كلام المحقّق النائينى، حيث قال

فی فوائده: (فمن المحتمل قریباً رجوع سیره المسلمین إلی طریقه العقلاء)، لیصحّ ما أُورد علیه المحقّق الخمینی قدس سره فی تهذیبه بأنّه إن کانت مستقلّه بما هم مسلمون فلِمَ ترجع إلی الطریقه، وإلّا کانت مع الطریقه واحده.

ولکن بعد التأمّل والدقّه لا یبعد دعوی کونهما شیئاً واحداً؛ لأنّ العمل بخبر الثقه عند المسلمین لیس بما هم مسلمون، بعدما عرفت من عدم وجود تأسیس من ناحیه الشارع فی أصل ذلک، ومن هنا یظهر عدم صحّه إرجاع القسم الأوّل من السیره فی الاُمور التوقیفیّه إلی الطریقه من جهه العمل، لعدم وجود أصله عند العقلاء حتّی یستکشف من ذلک طریقتهم فیه، بخلاف القسم الثانی کما لا یخفی.

بقی هنا توهّم إشکال

قد یقال: إنّ السیره والطریقه تکون حجّه إذا لم یرد من الشارع شاهدٌ ودلیل علی ردعها، بل لو احتمل ثبوت الردع عنها لما أمکن القول بحجّیّتها، فلابدّ فی إثباتها من إثبات عدم الردع عنه، مع أنّه مشکلٌ بالنظر إلی الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ وبما وراء العلم، إذ من المعلوم أنّ وجود السیره والطریقه علی ذلک لا ـ یوجب العلم بالحجیّه لخبر الثقه شرعاً، غایته تحصیل الظنّ بذلک، فیکون داخلًا تحت عموم المنع فی الآیات، هذا .

أقول: قد اُجیب عن هذا الإشکال بأجوبه، قد مضی فی الجمله بعضها فی السابق عند البحث عن استدلال النافین بالآیات، ولکن المقام هو مورد بحثه تفصیلًا، فنقول:

نعم، صرّح المحقّق النائینی فی فوائده من التفصیل فی الطریقه بالفرق بین الاُمور الاعتباریّه کالمعاملات، حیث لا یبعد القول بالحاجه إلی الإمضاء من

الشـارع، لأنّهـا اعتبـاريّه تتوقّف صـحّتها على اعتبارهـا، لو كـان المعتبر غير الشـارع، فلابـدّ من إمضاء ذلك بالعموم أو الإطلاق، بخلاف ما لو لم تكن اعتباريّه حيث تكفی فيها عدم الردع عن الشارع، دون الحاجه إلى الإمضاء .

ثـمّ قـال: (تظهر الثمره فی المعاملات المسـتخدمه الـتی لـم تكـن فی زمـان الشـارع، كالمعـامله المعروفـه فی هـذا الزمـان ب-(البيمه)(۱) فإنّها إذا لم تندرج فی عموم «أَحَلَّ اللّه ُالْبَيْعَ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحّه عليها)(۲).

ولكن أورد عليه المحقّق الخمينی رحمه الله : بـأنّه لاـ يخفى عـدم صـحّه هـذا الاـفتراق، لأنّ مجرّد كون المعاملات من الاُمور الاعتباريّه لا يسـتلزم ذلك، بل يصحّ أن يُقال فيها بعين ما قيل فی غيرها، من أنّ العمل بها كانت بمرأى ومسـمع الشارع، ولم ينه عنها، ولم يردع عنها، ممّا يستكشف رضاه عنها بلا إشكال، إلّا ما سيأتی ذكره من توهّم الردع بالآيات الناهيه.

أقول: لاـ يخفى أنّ مـا ذكره رحمه الله من عـدم الفرق بين الصورتين، إنّمـا يصـحّ إذا كانتـا موجودتين فی زمان الشارع، وأمّا إذا فرض وجود شـیء من السـيره بعـد زمـان الشارع، ولم يكن موجوداً فی زمان الأئمّه عليهم السـلام ، فلا إشـكال حينئـذٍ من عـدم حجيّته إذا لم يشمله عموم دليلٍ أو إطلاق، سواء كانت السيره متعلّقه بالاُمور الواقعيّه، أو الاُمور الاعتباريّه.

وعليه، فجواب سيّدنا الخمينی لا يساعد ولا يناسب مع ما فرضه من .

۱- أی شركات التأمين.

۲- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۹۳ .

المعاملات المستحدثه، كما لا يصحّ التفصيل الذى ذكره المحقّق النائينى بالنسبه إلى ما استحدث بعد ذلك كما لا يخفى .

وبالتـالى فالأولى الرجوع إلى أصل الإشكال والتوهّم، وهو أنّ السيره والطريقه المتعارفه لا يمكن أن تكون حجّه، لما دلّت عليه الآيات الناهيه من المنع عن العمل بالظنّ المفروض حصوله من السيره.

فقـد يجـاب عن الآيـات أوّلاً: من احتمال كون الآيه فى مقام عـدم قابليّه الظنّ من حيث نفسه للاتّباع والإغناء عن الحقّ، فى قبال قابليّه القطع عقلاً لـذلك، وبعباره اُخرى لا تكون الآيات بصـدد بيان خصوصـيّه حجّيه الظنّ وعدمه، وأنّ أىّ قسم منه حجّه، هذا أوّلاً .

وثانياً: احتمال كون مورد الآيات هى اُصول العقائـد لا الأحكام الشـرعيّه الفرعيّه، ولهذا الاحتمال شاهدٌ فى بعض آياتها بموردها مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنْ الْحَقِّ شَيْئا»(۱)، وإن لم يكن كذلك فى بعض آخر مثل آيه الاقتفاء بشهاده الروايه الوارده فى تفسيرها من أنّها وارده فى حرمه سماع الغِناء، إن لم نقل بأنّ الروايه فى مقام تفسير ذيل الآيه لا بما ورد فى صدرها الذى هو المراد هنا كما لا يخفى.

وثالثـاً: احتمال أن يكون المراد من الظنّ فى الآيه الشـريفه غير ما يحصل منه الوثوق والاطمئنان، حيث إنّه يعـدّ عنـد العرف علماً تعبّديّاً، لقيام الحجّه عليه كما عليه المحقّق النائينى، فيكون حينئذٍ خروج ما كانت السيره عليه عن الآيه .

۱- سوره يونس: الآيه ۳۶ .

حكومةً أو وروداً، لأنّ العلم المنفىّ فى الآيه إن كان هو الأعمّ من الواقعى والتعبّدى فيكون خروجه بالورود، وإن كان المراد من العلم فيها هو الواقعى فقط، ليكون إلحاق ذلك بالعلم تعبّديّاً، فخروجه حينئذٍ يكون بالحكومه بصوره التوسعه فى موضوع الدليل المحكوم، كما قد يكون بصوره التضيّق فى بعض الموارد.

أقول: لكن هذا الجواب يصحّ على فرض صدق العلم عرفاً بما يحصل من السيره أوّلاً، وأن يكون لسان الدليل الحاكم ناظراً إلى دليل المحكوم ولو بالعَرَض ثانياً، وليس الأمر هنا كذلك، فالالتزام بهذا الجواب مشكل .

ورابعاً: بأن يُقال إنّ الآيات لو كانت رادعه وشامله للسيره ردعاً، لزم من جواز التمسّك بالآيات عدم جوازه،لأنّها لو كانت معناها عدم جواز العمل بمطلق الظنّ أو بغير العلم لشملت نفسها أيضاً، لأنّ دلاله الآيات ليست إلّا بالظواهر، وهى لا تفيد إلّا الظنّ، فلسان الآيات بصوره القضايا الحقيقيّه الثابت فيها الحكم لموضوعاتها، كلّما حُقّقت فى موطنها، ومنه العمل بالظنّ بالتمسّك بهذه الآيات.

لا يُقال: إنّ الإشكال نشأ عن شمول الآيات لنفسها، فمع فرض عدم شمولها لأنفسها من جهه لزوم المحال يثبت الرادعيّه لها.

لأنّا نقول: لا شكّ أنّ هذه الآيه إنّما نزلت لأجل الإفاده والاستفاده حتّى تأخذ الاُمّه بمضمونها، كما لا شكّ فى أنّ العمل بظاهرها ليس إلاّ عملاً بالظنّ وبغير العلم، وحينئذٍ لا يخلو: إمّا أنّ المتكلّم يكون قد اعتمد فى بيان مراده على مفروغيّه حجّيه الظواهر الظنّيه فهو المطلوب.

أو اتّكل على شمولها لنفسها، فهذا مستلزمٌ لحصول المُحال.

ولا أظنّ أحداً يتفوّه بالثانى، لأنّه خارج عن المتفاهم العرفى، والطريقه

المألوفه بين العقلاء، فإذاً كان الاعتماد على السيره المستمرّه من حجّيه الظواهر مع عدم إفادتها العلم يعلم بإلغاء الخصوصيّه أنّ الآيه غير رادعه لما قامت عليه السيره من العمل بالظنون فى موارد خاصّه، من الظواهر، وحجيّه قول الثقه، وغيرهما بما عليه عمل العقلاء من الظواهر بالحجيّه القطعيّه(۱).

ولكن يرد عليه أوّلًا: بأنّ الأمر فى مشابه ذلك يكون بالحكم بعدم شمول الدليل النافى لنفسه، بمعنى أنّ الدليل ينفى الحجّيه عن الجميع عدا نفسه كما فى قول القائل: (كلّ خبرى كاذب) إن قلنا بأنّه صادره على نحو القضيّه الحقيقيّه لا الخارجيّه، فيفيد أنّ كلّ خبر صدرَ عنّى أو يصدر بعد ذلك فهو كاذبٌ غير هذه الجمله المتكلّم بها، وإلّا لزم من وجوده عدمه، ولذلك التزموا بأنّه كان لولا نفسه موضوعاً للحكم، فهكذا نقول فى المقام، وهو أمرٌ واقع ولا محذور فيه بمقتضى دلاله الاقتضاء، وهو حكم العقل بذلك حتّى لا يستلزم المُحال.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، بأن يكون الملاک لعدم شمول نفسها هو حجّيه مثل الظنّ الحاصل من الظواهر، وقلنا بإلغاء الخصوصيّه عن خروج مطلق الظنّ الحاصل من كلّ شىء، إذا كان حجّه، فيلزم حينئذٍ أن يكون المراد من الظنّ الوارد فى الآيه هو الظنّ غير الحجّه، فكأنّه قال: بأنّ الظنّ الذى ليس بحجّه لا ـ يُغنى عن الحقّ، لا مطلق الظنّ، فنتيجه ذلك هو الالتزام بالتخصيص من أوّل الكلام، فيصبح الدليل النافى من قبيل (ضيّق فم الركيّه)، مع أنّه رحمه الله صرّح فى موارد عديده ومنها فى باب ملاحظه النسبه بين هذه الآيات وآيه النبأ وغيرها أنّ الآيه مختصّه .

۱- تهذيب الأُصول: ۲ / ۲۰۱ .

بالأُصول الاعتقاديّه، وآبيه عن التخصيص، فراجع(۱).

أقول: بل حتّى لو التزمنا بعدم اختصاصها بالأُصول العقائديّه، فقد صرّح غير واحدٍ من العلماء بأنّ لسانها آبٍ عن التخصيص ، لأنّه يحسن أن يقال بأنّ الظنّ لا يُغني عن الحقّ شيئاً إلاّ الظنّ الفلانى ، كما عن صاحب «الكفايه» وسيّدنا الخوئى وغيرهما.

وعليه،فماالفرق بين التخصيص أوترتيب الآيه علىنحوٍتنتج نتيجتهاالتخصيص.

وخامساً: الآيات لو كانت رادعه عن السيره، لزم الدور المحال؛ لأنّ ردع الآيات عن السيره متوقّفٌ على عدم كون السيره مخصّصه للآيات، لوضوح أنّها بالتخصيص لا تشمل السيره، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أُخرى: عدم كون السيره مخصّصه للآيات متوقّفٌ على كون الآيات رادعه للسيره، إذ لو لم تردع عنها كانت السيره مخصّصه لها، فردع الآيات عن السيره متوقّفٌ على ردعها عن السيره، وهو دور.

ثمّ أورد صاحب «الكفايه»: بعد ذكر الدور على نفسه بقوله:

(لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقه بالسيره أيضاً إلاّ على وجه دائر، لأنّ اعتبار خبر الثقه بالسيره موقوفٌ فعلاً على عدم الردع بالآيات عن السيره، وعدم الردع موقوفٌ على تخصيص الآيات بالسيره، وتخصيص الآيات بها موقوفٌ على عدم الردع عن السيره بالآيات، وهذا هو الدور.

فأجاب عنه أوّلاً: بأنّ كون السيره مخصّصه للآيات غير متوقّفٍ على عدم .

۱- تهذيب الأُصول: ج۲ / ۱۸۳ .

الردع واقعاً، بل علی عدم ثبوت الردع، فلا دور فی تخصیص الآیات بالسیره، بخلاف العکس فإنّ کون الآیات رادعه متوقّفٌ علی عدم کون السیره مخصّصه لها واقعاً)، انتهی کلامه فی «الکفایه».

فأجاب عنه ثانیاً: علی ما فی «حاشیه الکفایه» علی ما نقله المشکینی قدس سره فی ا لدوره الأخیره من درسه، حیث قال:

(علی تقدیر الالتزام بلزوم الدور، وعدم صلاحیّه کلّ من الآیات والسیره لرفع الید به عن الآخر، تصل النوبه إلی الأصل العملی، والمرجع إلی استصحاب حجّیه السیره، لکونها مسبوقه بالحاله السابقه، بخلاف حجّیه العموم، فإنّها مشکوکه الحدوث، فلازم ذلک حجّیه السیره).

وثالثاً: أیضاً علی ما فی الهامش علی حسب نقل المشکینی قدس سره وهو :

(أنّ نسبه السیره إلی الآیات، هی نسبه الخاص المتقدّم إلی العام المتأخّر، فی أنّ الأمر دائر بین أن یکون الخاص مخصّصاً للعام، أو هو ناسخاً للخاصّ، وقد مرّ بحثه بأنّ المتعیّن هو الأوّل، لأنّ الخاص المتقدّم قرینه علی المراد من العام، وتأخیر البیان عن وقت الحاجه بلا مصلحهٍ ملزمه وإن کان قبیحاً، إلاّ أنّ تقدیمه علی وقت الحاجه ممّا لا قُبح فیه أصلًا، والمقام من صغریات هذه الکبری، فلابدّ من الالتزام بکون السیره مخصّصه للعمومات)، انتهی کلامه متناً وهامشاً.

قال المحقّق الخوئی: فی معرض ردّه علی صاحب «الکفایه»:

(بأنّه لو کان عدم ثبوت الردع کافیاً فی صحّه التخصیص، لکان عدم ثبوت التخصیص کافیاً فی الردع أیضاً، فکیف منع ذلک فی عکسه، بل ربما یکون القول بذلک فی الثانی أولی، لأنّ تخصیص العمومات بالسیره متوقّفه علی کونها حجّه،

المتوقّفه على الإمضاء، فلا يكفى فى التخصيص عدم ثبوت الردع، بل لابدّ فى التخصيص من ثبوت عدم الردع، بخلاف الردع فإنّه غير متوقّف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفيه عدم ثبوت التخصيص إذ العمومات بنفسها حجّه عند العقلاء ببنائهم ما لم يثبت خلافها، فاللّازم حينئذٍ هو الالتزام برادعيّه الآيات للسيره لا تخصيص الآيات بها).

ثمّ أورد عليه بما قاله فى الوجه الثانى أوّلاً: بأنّ الاستصحاب فى الأحكام الكليّه ليس بحجّه، وهذا الجواب مبنائى لا بنائى.

وثانياً: بأنّ الآيات كما كانت رادعه عن السيره، هكذا تكون رادعه عن الاستصحاب، لأنّه أيضاً مفيد للظنّ لا العلم.

مضافاً إلى أنّ إثبات حجّيه الاستصحاب إمّا يكون بأخبار الآحاد،وعمدتها صحاح زراره، فحجيّه خبر الواحد أوّل الكلام.

بل ونحن نضيف إلى جوابه رحمه الله بأنّ الأمر كذلك حتّى وإن كان حجيّته ثابته ببناء العقلاء، لأنّه أيضاً بحكم السيره هنا من جريان الإشكال فيه.

وثالثاً: أنّ المتمسّك بالاستصحاب بالنسبه إلى حالته السابقه على الآيات موقوفٌ على إثبات حجّيه السيره قبل الآيات عند الشرع بعدم الردع وإمضائها، مع أنّ عدم ردعها قبل ذلك حتّى تكون حجّه موقوفٌ على إثبات تمكّن الشارع من منعها ولو بيومٍ واحد ولم يمنع، وكيف يكون ذلك مع ما نعلم معهوديّه الشارع فى ذلك، حتّى لم يقدر على إظهار حكم الصلاه والصوم ومنع شرب الخمر وغيرها، فضلاً عن مثل ردع السيره، فلا مجال للتمسّك بالاستصحاب، إذ لم تُحرز حجّيه السيره قبل نزول الآيات حتّى يتمسّك بها لما بعدها.

ومن ذلک یظهر الجواب عن الدوران بین التخصیص والنسخ فی الوجه الثالث، لأنّه صحیحٌ علی فرض کون السیره حجّه قبل ذلک، وهو أوّل الکلام، فلا تکون حجّیه السیره محرزاً حتّی یُقال بتقدیم التخصیص علی النسخ، فهذه الأجوبه الثلاثه غیر کافیه فی ردّ الإشکال .

أقول: ثمّ تصدّیصاحب«مصباح الاُصول»للجواب عن الإشکال بأجوبهٍ ثلاثه:

فالأوّل منها: وهو وجود سیره المتشرّعه والمتدیّنین وأصحاب الأئمّه بالعمل علی خبر الثقه،بعد ورود الآیات أیضاً، ولو کانت الآیات رادعه عنها لانقطعت السیره فی زمان الأئمّه علیهم السلام ، فعلم أنّها غیر شامله لها، فتکون السیره حجّه فی العمل بخبر الثقه.

وأمّا الثانی: هو کون لسان الآیات إرشاداً إلی ما یحکم به العقل من تحصیل المؤمّن من العقاب المحتمل، ولذلک غیر قابله للتخصیص کما قلنا، ومن الواضح أنّ العمل بخبر الثقه بعد قیام السیره علی حجّیّته یکون خارجاً عن الآیات بالورود، کسائر الأمارات المعتبره، لعدم احتمال العقاب مع ما هو حجّه ولو علی تقدیر مخالفتها للواقع.

وفیه: یصحّ ذلک إذا ثبت کون السیره حجّه حتّی یکون العمل بالخبر بواسطه السیره له مؤمّناً، وهو أوّل الکلام، لولا الجواب الأوّل، وما أجبناه سابقاً کما لا یخفی علی المتأمّل.

وأمّا الجواب الثالث: وهو أنّا لو أغمضنا عن ذلک وقلنا بأنّ مفاد الآیات حکمٌ مولویّ، وهو حرمه العمل بغیر العلم، نقول: إنّ السیره حاکمه علی الآیات؛ لأنّ العمل بالحُجج العقلائیّه القائمه علی العمل بها سیره العقلاء، لا یکون عملاً بغیر

العلم فی نظر العرف والعقلاء، ولـذا لم یتوقّف أحـدٌ من الصـحابه والتابعین وغیرهم فی العمل بالظواهر، مع أنّ الآیات الناهیه عن العمـل بغیر العلم بمرأی منهم ومسـمع، وهم من أهل اللّسان، ولیس ذلک إلّا لأجل أنّهم لا یرون العمل بالظواهر عملاً بغیر العلم بمقتضـی قیام سـیره العقلاء علی العمل بها، وحال خبر الثقه هی حال الظواهر من حیث قیام السیره علی العمل به، فکما أنّ السیره حاکمه علی الآیات بالنسبه إلی الظواهر، کذلک حاکمه علیها بالنسبه إلی خبر الثقه، انتهی کلامه.

أقول: لا یخفی أنّ هذا الجواب یتمّ ویصحّ بعد بیان مقدّمه وهی:

أنّ من المعلـوم فی مقـام امتثـال التکلیف والإتیـان به أنّ الواجب علی المکلّف هو امتثـال الأحکـام بمـا هی واقعـاً من الواجبـات والمحرّمـات، وذلـک لاـ یتحقّق إلّا إذا کان مقـدوراً تحصـیله لهم، بالاطّلاع علی ما هو الواقع، بأن یکون باب العلم لهم مفتوحاً، فإذا لم یتیسّر ذلک، فلابدّ من تحصیل العلم بالحجّه؛ أی العلم بما کان معتبراً عند المولی فی الوصول إلی الواقع، فهو :

تارهً: یؤسّـِس ویجعل طریقاً بالخصوص من عنـد نفسه لذلک، فلا إشـکال حینئذٍ فی أنّه لابدّ من الإتیان بذلک الطریق لتحصـیل مطلوبه.

واُخری: ما لا یکون کـذلک، بل تکون طریقه الشارع فی هـذه الحاله الطریقه المتعارفه والمعموله عنـد العرف والعقلاء، ولذلک یحیـل المکلّف إلی العرف ولا یؤسّـِس له طریقه مختلفه، فحینئـذٍ لابـدّ فی مقام تحصـیل العلم بالواقع والبراءه منه إن کان واجباً، من الاقتـداء بطریقه العقلاـء وبنـاءهم، ومن المعلوم أنّهم یعتمـدون فی حیـاتهم الاجتمـاعیّه علی العمـل بالظواهر وخبر الثقه وغیر ذلک، حیث یکون مثل هذه الاُمور حجّه لهم فی مقام العمل، والمفروض أنّه لیس لنا طریقٌ آخر فی

الشرع والعقلاء لتحصيل الواقع إلاّ هذا بعدما كان العمل بالاحتياط مستلزماً للمحاذير كما سيأتى عن قريب إن شاء اللّه.

فيستكشف من جميع ذلك: أنّ المراد من العلم الوارد فى لسان الآيه أو الروايه ليس إلاّ الحجّه، أى تحصيل ما يوجب التأمين من احتمال العقوبه، وهو ليس عند العقلاء إلاّ العمل بالظواهر وخبر الثقه، فكأنّ المراد من قوله تعالى: «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» هو لا ـ تَقفُ ما ليس لک منه الحجّه، فكلّ ما كان حجّه عند العقلاء، فهو خارجٌ عن هذا النهى تخصّيصاً لا تخصيصاً، فالمطلب الحاصل من الخبر الموثوق الصدور كأنّه خبر مقرون مع الحجّه، فلابدّ من اتّباعه، فلا تكون الآيات ناهيةً عنه، بل هى ناهيه عمّا لا يكون حجّه بنصّ الشارع كالقياس أو عند العقلاء كالخبر الضعيف ونظائره، فالعمل بالخبر الثقه يعدّ حجّه وإن كان مفيداً للظنّ دون العلم الوجدانى، وهذا هو العمده فى حجّيه خبر الواحد، ولعلّ هذا المعنى هو المراد من ما قاله صاحب «فوائد الاُصول» من التعبير عنه بأنّه علمٌ، واتّبعه تلميذه صاحب «مصباح الاُصول»، فلا ـ يكون لسان السيره بالنظر إلى الآيات لسان التوسعه فى الموضوع، بأن يجعل ما ليس بعلمٍ علماً كما يُوهم ذلک ظاهر تعبيرهم، بل المقصود هو ما ذكرناه، فدعواه ليس ببعيدٍ، لما قد عرفت من قيام سيره الصحابه والتابعين بالعمل على الخبر الواحد حتّى بعد نزول الآيات الناهيه المذكوره، ولم يمنعهم أحدٌ ولا يرى أحدٌ فعلهم قبيحاً، وليس ذلک إلاّ بملاک كون عملهم مستنداً إلى الحجّه، وهو كافٍ فى المؤمنيّه كما لايخفى.

أقول: فإذا بلغ الكلام هنا، لابدّ أن نلاحظ كيفيّه عمل العقلاء بالأخبار وطريقه تعاملهم معها.

والظاهر أنّهم يعملون بكلّ خبر ثقه، وهو ينطبق على ما كان راويه عدلاً إماميّاً، والمعبّر عنه بالخبر الصحيح، أو إماميّاً ممدوحاً لم يَظهر فسقه ولا عدالته، والمعبّر عنه بالخبر الحَسَن، أو ثقهً غير إماميّ والمعبّر بخبر الثقه؛ فإذا بلغ المكلّف أوامر المولى من خلال هؤلاء، فإنّ العقلاء لا يرون للمكلّف عُذراً فى ترك العمل لاعتقادهم بتماميّه الحجّه عليه ولزوم قيامه بما ورد فى الأمر وأن تركه العمل به يبرز عقابه من المولى، كما أنّه لو امتثل المكلّف اعتماداً على نقل هؤلاء ثبت للعبد حجّه على المولى لو انكشف الخلاف، وعُدّ العبد فيه معذوراً، هذا بخلاف ما لو كان راوى الخبر ضعيفاً، فإنّ العقلاء لا يرون فيه الحجّه، بل لو شُكّ فى حجيّته وقيام السيره، فهو كافٍ فى الحكم بعدم الحجّيه.

وعليه فالمدار فى تشخيص ما هو الحجّه وعدمه، ليس إلّا سيره العقلاء، الذى عرفت أنّها مُمضاه من ناحيه الشارع بعدم ردعه بما هو بمرأى ومسمع عنده بعد الآيات.

تكملهٌ مفيده: بعدما ثبت من خلال البحث الآنف الذكر حجّيه الخبر الصحيح وعدم حجّيه الخبر الضعيف بواسطه سيره العقلاء، يبقى السؤال عن حال هذين الخبرين فيما إذا أعرض المشهور عن العمل بالخبر الصحيح، أو كان الخبر الضعيف موافقاً لعمل المشهور، فهل الإعراض عن القسم الأوّل يعدّ مسقطاً له عن حجيّته، وفى الثانى جابراً لضعفه، أم لا؟

فيه خلاف بين الاُصوليّين، فقد ذهب بعض إلى الأوّل كما عليه الأكثر، كما يشاهد عن مثل صاحب «الجواهر» والنائينى والشيخ الأعظم والآملى وغيرهم، وبعضٌ آخر إلى الثانى كماعن صاحب«مصباح الاُصول»التصريح بذلك،وحيث قد

تعرّض لتفصيل ذلک لإثبات مدّعاه،فلا بأس بنقل کلامه هنا، فقال فی الأمر الأوّل:

(الخبر إن کان ضعیفاً فی نفسه هل ینجبر ضعفه بعمل المشهور أم لا ـ؟ المشهور بین المتأخّرین هو ذلک (بل هو مختاره فی الدوره السابقه)، إلی أن قال:

ولکن التحقیق عدم تمامیّه الوجه المذکور، (ومراده من الوجه المذکور، هو ما ذکره المحقّق النائینی فی وجه الانجبار بقوله) لأنّ الخبر الضعیف المنجبر بعمل المشهور حجّه بمقتضی منطوق آیه النبأ، إذ مفاده حجّیه خبر الفاسق مع التبیّن وعمل المشهور من التبیّن.

ثمّ ذکر فی وجه عدم تمامیّه ذلک: بأنّ التبیّن عباره عن الاستیضاح، واستکشاف صدق الخبر، وهو :

تارهً: یکون بالوجدان، کما إذا عثرنا بعد الفحص والنظر إلی قرینه داخلیّه أو خارجیّه موجبه للعلم أو الاطمئنان بصدق الخبر، وهذا ممّا لا کلام فی حجیّته علی ما تقدّمت الإشاره إلیه .

واُخری: یکون بالتعبّد، کما إذا دلَّ دلیلٌ معتبر علی صدقه فیؤخذ به أیضاً، فإنّه تبیّن تعبّدی.

وحیث أنّ فتوی المشهور لا تکون حجّه علی ما تقدّم الکلام فیها، فلیس هناک تبیّنٌ وجدانیٌ ولا تبیّنٌ تعبّدی یوجب حجّیه خبر الفاسق.

وإن شئت قلت: إنّ الخبر الضعیف لا یکون حجّه فی نفسه علی الفرض، وکذلک فتوی المشهور غیر حجّه علی الفرض أیضاً، وانضمام غیر الحجّه إلی غیر الحجّه لا یوجب الحجّه، فإنّ انضمام العدم إلی العدم لا ینتج إلاّ العدم.

ودعوی: أنّ عمل المشهور بخبرٍ ضعیفٍ توثیقٌ عملی للمخبر به، فیثبت به کونه ثقه، فیدخل فی موضوع الحجّیه .

مدفوعه: بأنّ العمل مجملٌ لا ـ یعلم وجهه، فیحتمل أن یکون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لکون المخبر ثقه عندهم، فالعمل بخبرٍ ضعیفٍ لا یدلّ علی توثیق المخبر به، ولا سیّما أنّهم لم یعملوا بخبر آخر لنفس هذا المُخبِر.

هذا کلّه من حیث الکبری، وأنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا.

وأمّا الصغری: وهی استناد المشهور إلی الخبر الضعیف فی مقام العمل والفتوی، فإثباتها أشکل من إثبات الکبری، لأنّ مراد القائلین بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قُرب عهدهم بزمان المعصوم علیه السلام ، والقدماء لم یتعرّضوا للاستدلال فی کتبهم لیُعلم استنادهم إلی الخبر الضعیف، وإنّما المذکور فی کتبهم مجرّد الفتوی، والمتعرّض للاستدلال إنّما هو الشیخ الطوسی رحمه الله فی «المبسوط» وتبعه من تأخّر عنه فی ذلک، دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أین یُستکشف عمل قدماء الأصحاب بخبرٍ ضعیفٍ واستنادهم إلیه؟!

غایه الأمر إنّانجد فتوی منهم مطابقه لخبر ضعیف،ومجرّدالمطابقه لایدلّ علی أنّهم استندوا فیهذه الفتوی إلی هذا الخبر،إذ یحتمل کون الدلیل عندهم غیره.

فتحصّل: أنّ القول بانجبارالخبرالضعیف بعمل المشهور غیرتامّ صغریوکبری.

الأمر الثانی: إنّ الخبر إن کان صحیحاً أو موثّقاً فی نفسه، هل یکون إعراض المشهور عنه موجباً لوهنه وسقوطه عن الحجّیه أم لا؟

المشهور منهم هو ذلک، بل صرّحوا بأنّه کلّما ازداد الخبر صحّهً ازداد ضعفاً ووهناً بإعراض المشهور عنه.

والتحقیق: عدم تمامیّه ذلک أیضاً، إذ بعد کون الخبر صحیحاً أو موثّقاً مورداً لقیام السیره ومشمولاً لإطلاق الأدلّه اللّفظیّه علی ما تقدّم ذکرها، لا وجه لرفع الید عنه لإعراض المشهور عنه.

نعم، إذا تسالم جمیع الفقهاء علی حکم مخالفٍ للخبر الصحیح أو الموثوق فی نفسه، یحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم یصدر من المعصوم علیه السلام ، أو صدرَ عن تقیّهٍ، فیسقط الخبر المذکور عن الحجّیه لا محاله، کما تقدّمت الإشاره إلیه، ولکنّه خارج عن محلّ الکلام.

وأمّا إذا اختلف العلماء علی قولین، وأعرضوا عنه، واختار غیر المشهور منهم ما هو مطابقٌ للخبر المذکور، فلا دلیل لرفع الید عن الخبر الذی یکون حجّه فی نفسه لمجرّد إعراض المشهور عنه)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولکن الإنصاف عدم تمامیّه ما ذکره:

فأمّا عن المقام الأوّل: فلوضوح أنّ المراد من المشهور الذی یعدّ جابراً عند الموافقه، وکاسراً لدی المخالفه والإعراض هو شهره قدماء الأصحاب الذی کان عصرهم قریباً لعصر الأئمّه علیهم السلام ، ونحتمل فی حقّهم قویّاً تحصیل الواقع عنهم علیهم السلام لا مطلق المشهور حتّی یشمل مثل المشهور عند المتأخّرین؛ لأنّ شهرتهم لیست إلّا مستنداً إلی الأدلّه الموجوده المتداوله فی الکتب لا إلی دلیلٍ وراء ذلک حتّی یُقال بحجیّتها، هذا من ناحیه. .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۰۱ .

ومن ناحيهٍ اُخرى: سيره قدماء الأصحاب فى تأليف الكتب فى باب الفقه هو جعل فتواهم على طبق الروايات والأخبار الصادره، حتّى قد يشاهد بأنّهم يؤلّفون كتبهم ورسائلهم العمليّه مطابقاً للأخبار على نحوٍ يختارون الخبر الموافق لفتواهم وينقلونه بنصّه فى الكتاب أو الرساله، كما هو الحال فى كتاب «الشرائع» لعلىّ بن بابويه والد الصدوق رحمهماالله ، وكتاب «المقنع» للصدوق و«الهدايه» و«المقنعه» للمفيد وغيرها من الكتب المدوّنه فى المسائل الفقهيّه عند علماء الشيعه، فإنّ الملاحظ فيها أنّ جميعها عباره عن نصوص الأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام .

فإذا عرفت هاتين الجهتين تقدر على الجواب عمّا ذكره فى المقام الأوّل، إذ من الواضح أنّه إذا علمنا بضعف سند خبرٍ بواسطه فسق راويه بالخصوص، وبرغم ذلك وجدنا أنّ قدماء أصحابنا قد عملوا بهذا الخبر، وأفتوا فى كتبهم المذكوره على طبق مفاد الخبر، مع ملاحظه طريقتهم فى تأليف الكتب، وقُرب عهدهم إلى عصر الأئمّه عليهم السلام ، فإنّه يوجب الوثوق والاطمئنان بأنّهم اعتمدوا على النصّ المروى واعتبروه صادراً عن الإمام عليه السلام ، ولو لم يكن راوى الخبر مورداً للاعتماد بشخصه، ووجه اعتمادهم لعلّه كان بواسطه وجود قرينه مع الخبر أوجب حصول الاطمئنان بصدوره لهم دوننا، وبه صار الخبر الضعيف معتبراً بمضمونه أى مع التبيّن، ولو لم يكن راويه ثقه عندهم، ولعلّه لذلك قد فرّقوا بين هذا الخبر بالتلقّى بالقبول دون غيره الذى وقع فيه هذا المخبر، لأنّ جبر الخبر بالشهره ليس معناه كون المخبر ثقه، كما هو الحال فى أصحاب الإجماع الذى قيل فى حقّهم إنّه يصحّ ما يصحّ وروده عنهم، أى يوجب وقوع ابن أبى عمير فى سلسله السند موجباً لكون الراوى الذى قبله ثقه، كما نُقل عن بعض بأنّه لا يروى إلاّ عن الثقه

المفهم لهذا المعنى، حتّى يستلزم صحّه سند كلّ خبرٍ وقع فيه هذا الراوى إذا كان باقى الرواه غير ثقات، ولو لم يكن فيه من أصحاب الإجماع، وهكذا فى المقام. بل المراد هو ما عرفت من الوثوق والاعتماد بصدور هذا المضمون الواقع فى الخبر عن الأئمّه عليهم السلام فى الموردين بواسطه قيام الشهره الكذائيّه عليه فى هذا، ووقوع أصحاب الإجماع فى سلسله سند ذاك، هذا أمرٌ مقبول عند العقلاء، ولا يمنع عنه الذوق السليم.

أقول: ومن خلال هذا التحقيق يظهر الجواب عن صغراه أيضاً، حيث إنّ الانجبار بعمل الأصحاب لا يستلزم أن يكون بصوره ذكر الخبر فى كتبهم استناداً إلى الخبر الضعيف كما توهّم، بل يكفى كون فتواه مطابقاً له على حسب مبناه فى سائر الموارد، فلا معنى حينئذٍ لتوهّم أنّ فتواه اجتهادٌ قد لا ـ يكون مستنداً إلى الخبر الضعيف وإن طابقه فى الحكم والنتيجه، لأنّ هذا يصحّ فى حقّ المتأخّرين دون القدماء، وعليه فالقول بالانجبار بشهرتهم كما عليه الأكثر أمرٌ متين عندنا كما عليه جماعه من الأصحاب رضوان اللّه عليهم.

وأخيراً: بما ذكرناه آنفاً يظهر الجواب عن المقام الثانى فى الجمله، بأنّ إعراض مثل هؤلاء الأصحاب الذين كانت طريقتهم وسيرتهم قائمه ومبتيّه على أن تكون فتاواهم مطابقه للأخبار، فإذا كان خبر فى متناول أيديهم ولاحظوا سنده ومتنه وراويه وصحّتها ثمّ أعرضوا عنه برغم شدّه حاجتهم إليه فى مقام الفتوى والعمل حتّى اشتهر عنهم ذلك شهره عظيمه إلّا من شاذّ من الأصحاب حيث قد عمل به، فلا بأس بالقول بأنّ ذلك يوجب الاطمئنان للفقيه بأنّ الخبر كان فيه وجهاً لإعراضهم عنه، من جهه وجود دليلٍ معتبر دالّ على خلافه، أو علموا بأنّه صادرٌ

تقیّه، ونحن لا نعلم به أو غیر ذلک من الاُمور التی أوجبت إعراضـهم، فمع ملاحظه مثل هذه الاُمور المرافقه للإعراض عن الخبر یطمئن بل قد یجزم أو یعلم الفقیه بعدم صدور مثل هذا الخبر عن الإمام علیه السلام ، عکس ما عرفت فی مقابله.

نعم، هذا یصحّ إذا فرض وجود الشـهره فی قباله، والقول الآخر شاذٌ علی وفقه، وأمّا إذا کان الموافق والمخالف کلاهما کثیراً من حیث عـدد الـذین یروونه، غـایه الأـمر کـان أحـدهما أشـهر والآـخر مشـهوراً، فلاـ یمکن حینئـذٍ الالتزام بتضـعیف الشـهره للخبر الصـحیح، کما لا یکون الموافق کذلک جابراً للخبر الضعیف، بل ولم یتعهّد من الأصحاب الالتزام بمثل ذلک علی ما نشاهد فی کلماتهم.

وبـالجمله: ثبت من جمیع مـا ذکرنا هو صـحّه ما ادّعاه الأصـحاب فی الکسـر والجبران فی الصـحیح والضـعیف، وعـدم تمامیّه ما ذهب إلیه صاحب «مصباح الاُصول» هنا وما فرّع علیه فی المسائل الفقهیّه، واللّه العالم.

***

البحث عن دليل العقل

البحث عن دليل العقل

الدليل الرابع من أدلّه المثبتين لحجيّه خبر الواحد، هو حكم العقل بذلك، وتقريره يكون بوجوهٍ عديده:

الوجه الأوّل: دعوى العلم الإجمالى بوجوب العمل بالأخبار الآحاد المودعه فى الكتب الموجوده بأيدينا.

أقول: بيان ذلك موقوفٌ على بيان مقدّمه، وهى أن يُقال:

إنّ استفاده الحكم الشرعى من الخبر، موقوفٌ على إثبات اُمور :

أوّلاً: من العلم بصدوره.

وثانياً:العلم بجهه صدوره،من جهه كونه لبيان حكم اللّه الواقعيلاللتقيّه ونحوها.

وثالثاً: كون الخبر ظاهراً فى المعنى المنطبق عليه.

ورابعاً: حجيّه الظهور ووجوب العمل على طبقه.

فإذا ثبت جميع هـذه الاُمور بقيام الـدليل عليها، ثبت الحكم علماً، ولابدّ من الأخذ به، وإذا اختلّ أحدها اختلّ الاستنباط، فإن لم يقم على إثبات شىء من هـذه الأربعه دليلٌ، وانسدّ طريق إثباتها، فلابـدّ حينئذٍ من جريان مقدّمات الانسداد لإثبات حجّيه مطلق الظنّ بـالحكم الشرعى، للعلم بثبوت الأحكـام فى الشريعه، وأنّه لاـ يجوز إهمالهـا، وترك التعرّض لها، كما سيأتى تفصيله فى مقدّمات دليل الانسداد إن شاء اللّه، ويسمّى ذلك بالانسداد الكبير.

وإن قام الـدليل على بعض الاُمور الأربعه دون بعض، كما لو فُرض قيام الـدليل على الصـدور وجهته، وإراده الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور،

وتوقّف تشخيصه على الرجوع إلى كلام اللّغوى فى تشخيص معنى لفظه (الصعيد) مثلاً، ولم يقم دليلٌ على اعتبار قوله، فاعتبار الظنّ الحاصل من كلامه مبنيٌّ على صحّه جريان مقدّمات الانسداد فى خصوص معانى الألفاظ لاستنتاج حجّيه الظنّ الحاصل من كلامه،وإن لم يحصل الظنّ بالحكم الشرعيمن كلامه مستقيماً،لعدم قيام الدليل على اعتبار كلامه،وقد جَرى الاصطلاح عليتسميه ذلك بالانسدادالصغير.

والحاصل: أنّ الفرق بين الانسداد الكبير والصغير إنّما هو بلحاظ كون الأوّل بالنظر إلى أصل الأحكام التى يُستنتج من حجّيه مطلق الظنّ، بخلاف الثانى حيث أنّه فى بعض ما يتوقّف عليه استنباط الحكم من الروايه، والمقصود هنا فى الحال هو إثبات وجوب العمل على طبق هذه الأخبار الموجوده فى الكتب الذى هو الرابع من الاُمور، فالانسداد الجارى فيه هو الانسداد الصغير لا الكبير.

أو بلحاظ جهه الصدور، أى إثبات كون هذه الأخبار بصدد إثبات بيان الأحكام الواقعيّه بما هى هى، التى تعدّ مندرجه تحت الأمر الثانى من الاُمور الأربعه، فهو أيضاً من الانسداد الصغير.

أقول: وكيف كان، فإذا ثبت هذه المقدّمه فينبغيبيان الاُمورالأربعه المذكوره:

الوجه الأوّل: هو أن يُقال إنّه لا إشكال فى أنّا نعلم إجمالاً بصدور كثيرٍ من الأخبار المتضمّنه للأحكام والتكاليف المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالى كما صدر عن بعضٍ متعسّفٍ خالٍ عن التتبع كما لا سبيل إلى دعوى القطع بصدور الكلِّ، كما نُسب إلى بعض الأخباريّين، ولا دعوى الظنّ بصدور جميعها، ولا ينافى ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالى بصدور أكثرها أو كثيرٍ منها، بل هذه دعوى بديهيّه تظهر مع الرجوع إلى حال الرواه فى

تراجمهم من جهه شدّه اهتمامهم ومواظبتهم على حفظ الأحاديث، وأخذها من الاُصول المعتبره، وتنقيح ما ادّعوه فى كتبهم لئلّا تسرى إليها الأخبار المدسوسه المكذوبه على الأئمّه عليهم السلام ،والشاهد عليهذه الدقّه فى الأخذ والاحتياط فى التلقّى قضيّه أحمد بن محمّد بن عيسى، حيث حُكى عنه أنّه جاء إلى الحسن الوشّاء وطلب منه أن يخرج إليه كتاباً لعلاء بن زرين، وكتاباً لأبان بن عثمان الأحمر، فلمّا أخرجهما قال: أحبّ أن أسمعهما، قال: ما أعجلك، اذهب فاكتبهما واسمع من بعده، فقال له: لا آمن الحدثان، فقال: لو علمتُ أنّ الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرتُ منه، فإنّى قد أدركتُ فى هذا المسجد مائه شيخ كلٌّ يقول حدّثنى جعفر ابن محمّد(۱).

بل وكفاك شاهداً لذلك قصّه ابن فضّال، حيث إنّ عليّ بن فضّال لم يرو كتب أبيه الحسن برغم مقابلتها عليه، وإنّما يرويه عن أخويه أحمد ومحمّد عن أبيه، واعتذر عن ذلك بأنّه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السنّ، ليس له كثير معرفهٍ بالروايات فقرأها على أخويه ثانياً(۲).

وأمثال ذلك كثيره،من طلبها فليراجع كتاب«الرسائل»للشيخ قدس سره حيث تحمّل المشقّه بالتتبع فيها وجمعها فى كتابه.

بل شدّه اهتمامهم كان على حدٍّ لا يروون أخبار من كان يعمل بالقياس كالإسكافى، ويتحرّزون عمّن كان يروى عن الضعفاء، أو يعتمد على المراسيل، وإن كان هو فى نفسه من الثقات، كما اتّفق ذلك بالنسبه إلى أحمد بن محمّد بن خالد البرقى حيث أخرجه أحمد بن محمّد بن عيسى عن بلده قم فى قصّه معروفه .

۱- فرائد الاُصول: ۱۰۲ .

۲- فرائد الاُصول: ۱۰۲ .

فقد رآه يُغرى دابّته الهاربه بإراءه العلف لها لكى يتراجع وحينما سكن الحيوان أمسك به دون أن يعلفه، وحينذاك امتنع عن قبول روايته وعدّه غير مقبول الروايه، كماأنّه طردرواه من قمّ لمجرّدروايتهم عن الضعاف واعتمادهم على المراسيل،وبمثل شدّه أهمّيتهم لتصحيح روايات الأئمّه عن أصحابهم،صارت الرواه أساس الدِّين،وبها قوام شريعه سيّدالمرسلين،ولذا قال الإمام عليه السلام فيحقّهم: «لولا هؤلاء لاندرست آثارالنبوّه»،جزاهم عنّاوعن الإسلام والمسلمين خيرالجزاءوأفضله وأعلاه.

فبعدما عرفت ذلك، تعلم بالعلم القطعى البديهى أنّ دعوى صدور أكثر هذه الأخبار أو كثيرها عنهم غير قابل للإنكار، بل دعوى الإنكار فيه مكابره جدّاً وتحكّم قطعاً.

فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصادره عنهم رحمه الله ، وجب بحكم العقل العمل بكلّ خبرٍ مظنون الصدور منهم عليهم السلام لأنّه تحصيل الواقع الذى يجب العمل به، فبعد عجز العقل عن إمكان تحصيل العلم فى مثل هذه الأُمور يحكم بلزوم المصير إلى الظنّ فى تعيينه توصّلاً إلى العمل بالأخبار الصادره.

هذا، ومن جهه أُخرى بعدما تعلم عدم وجوب العمل بالاحتياط، لعدم إمكانه أو تعسّره، وأيضاً عدم جواز بالرجوع إلى الأُصول العمليّه، لمنافاته للعلم الإجمالى، لأنّ إجرائها فى جميع الأطراف يوجب المخالفه القطعيّه العمليّه، وإجرائها فى بعض الأطراف دون بعض يوجب الترجيح بلا مرجّح وهو باطل، فلابدّ حينئذٍ من الأخذ بمظنون الصدور فقط، أو هو مع مشكوكه وموهونه حسب اختلاف مراتب العلم الإجمالى، على ما سيأتى تفصيله إن شاء اللّه تعالى.

فإذا ثبت قيام لعلم إجمالى بصدور كثيرٍ من الأخبار المتضمّنه للتكاليف عن

الأئمّه عليهم السلام ، بل جُلّها إلّا ما شذّ، فيوجب مثل هذا العلم انحلال العلم الإجمالى الكبير بثبوت تكاليف كثيره بين الروايات والأخبار وسائر الأمارات الظنّيه كالشهره والإجماعات المنقوله والأولويّه الظنّيه، لأنّ العلم الإجمالى الأوّل كان أصغر من الثانى، فلذلك يحلّه ويبدّله إلى علمٍ تفصيلى بوجوب العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب، وشكٍّ بدوى بالنسبه إلى وجوب العمل بسائر الأمارات الظنّيه غير المعتبره، كما أنّ العلم الإجمالى بوجود الأحكام فى الأخبار والأمارات الظنّيه كان أصغر من العلم الإجمالى بوجود أحكام كثيره بين الأخبار والأمارات الظنّيه، وبين مطلق الوقائع المشتبهه من المظنونات والمشكوكات والموهومات، فيصير ذلك العلم الإجمالى الأوسط موجباً لانحلال العلم الإجمالى الكبير الثابت فى جميع الشُّبهات، إلى علمٍ تفصيلى بوجوب الأحكام بين الأخبار والأمارات الظنّيه وشكٍّ بدوى فى سائر المشتّبهات من المشكوكات والموهومات، فكلٌّ علمٍ إجمالى أصغر يوجبُ انحلال الأكبر الذى هو فوقه، فينحصر الأمر أخيراً إلى وجوب العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب المتداوله، دون الأمارات الظنّيه، وسائر المشتبهات، وهذا هو الوجه الأوّل من حكم العقل بوجوب العمل بأخبار الآحاد الموجوده فى الكتب.

هذا غايه ما يمكن تقريره فى هذا الوجه المستفاد من كلام الشيخ رحمه الله وسائر الاُصوليّين.

أقول: لازم هذا التقرير هو وجوب العمل بأخبار الآحاد الموجوده فى الكتب إذا اشتملت على الأحكام المثبته، وجواز العمل بالأخبار المشتمله على نفى الحكم إذا لم يمكن فى قبالها أصلٌ مثبتٌ للتكليف كالاستصحاب وقاعده

الاشـتغال، هـذا مع الإمكـان، ومع عـدم الإمكان فالواجب هو الأخـذ بما ظنّ صـدوره من الأخبار لا العمل بجميعها الموجوده فى الكتب، هذا.

أورد الشيخ الأنصارى فى «فرائد الاُصول» على هذا التقرير أوّلاً:

بإنكار انحلال العلم الإجمالى الموجود بين الأخبار وبين الأمارات الظنّيه كالشـهره والإجماع المنقول، والأولويّه الـذى قد يسـمّى بـالعلم الإجمالى المتوسّط بواسـطه العلم الإجمالى الصـغير، وهو علمه بوجود الأحكام فى خصوص الأخبار الموجوده فى الكتب التى بأيـدينا من الكتب الأربعه مثلاً وغيرها، بعـد قبوله انحلال العلم الإجمالى الكبير الـذى كان ثابتاً فى جميع الشُّبهات، ومثبتاً وجود الأحكـام فى جميع المشـتبهات من المظنونـات والمشـكوكات والموهومـات بواسـطه العلم الإجمالى المتوسّط الـدالّ على وجود الأحكـام فى الأخبـار وسـائر الأمـارات الظنّيه، وجعـل وجه ذلك هو دلاله الوجـدان والإنصاف على الانحلال بالنسـبه إلى العلم الإجمالى الكبير الأوّل الوسـيع، لأنّ تحصيل الأحكام بواسطه الأخبار وسائر الأمارات الظنّيه، يوجب العلم التفصيلى بتحصيل الأحكـام الـواقعيّه الموجـوده فى الـبين فى مقـدارٍ مثـل عشـره آلاف مثلاً لكـن يبقى الشـكّ فى وجـود الأحكـام أيضاً فى المشكوكات والموهومات ، فالأوّل قطعى ثابت والآخر شكّ بدوى يجرى فيه البراءه.

هذا بخلاف العلم الإجمالى المتوسّط بالقياس إلى العلم الإجمالى الصـغير، حيث أنّ تحصـيل الأحكام بواسـطه الأخبار الموجوده فى الكتب، لا يوجب انحلال العلم الإجمـالى بوجودهـا بين الأخبار وبين سائر الأمارات، فجعل رحمه الله الشاهـد لـذلك أنّه لو عزلنا طائفهٍ من الأخبار المتضمّنه القدر المتيقّن من الأحكام

التی یحتمل تحصیل ما هو المقدار المتعیّن من الأحکام بذلک، وجدنا فی أنفسنا بقاء العلم الإجمالی بوجود الأحکام بینها الحاصل من الأخبار، وبین الأمارات الظنّیه، ولیس هذا إلّا من جهه عدم تحقّق انحلال علم الإجمالی الأوّلی الموجود بین الأخبار وبین الأمارات، وإلّا لما بقی وجهٌ لبقاء ذلک العلم الإجمالی.

أقول: ووافق الشیخ رحمه الله فی هذه الدعوی المحقّق النائینی، بل قال: (لو أنکر البقاء بعد ذلک یکون إنکاره مکابره واضحه).

هذا ما علیه الشیخ والمحقّق النائینی رحمهماالله .

ولکن خالفهما صاحب «الکفایه» والمحقّق العراقی، والسیّد الحکیم مع فارق بسیط وسیّدنا الخوئی والحائری وقالوا:

إنّ ما ذکره الشیخ رحمه الله صحیح لو لم تکن الأخبار المعزوله مقدارها وافٍ بمقدار المعلوم من الأحکام،وإلّا لو علمنا ذلک فلِمَ لم ینحلّ العلم الإجمالی بذلک؟!

فوجّه الحکیم قدس سره وجمعٌ بین کلام الشیخ وصاحب «الکفایه» بحمل کلام الشیخ علی صوره کون المقدار المعلوم بالإجمال من الأحکام لم یکن علی مقدار الأخبار المعزوله، فالعلم الإجمالی باقٍ بحاله، وکلام المحقّق الخراسانی علی ما لو کان وافیاً لمقداره فلا نزاع بینهما.

مع أنّ هذا الجمع لا یساعد کلام المحقّق النائینی ، حیث وافق الشیخ مع تصریحه بکون الأخبار المعزوله وافیه للقدر المتیقّن من الأحکام فی العلم الإجمالی.

أقول: ولکن الإنصاف عدم وجود قرینه قطعیّه فی کلام الشیخ رحمه الله علی أنّ مقصوده عدم الانحلال حتّی مع العلم بوفاء الأخبار للقدر المتیقّن من الأحکام،

بل لو لم نقل بـدلاله كلامه على عكس ذلك، أى دعوى وجود التكاليف أزيـد من المقـدار الواقع فى الأخبار، كما يظهر ذلك من كلام المحقّق الحائرى.

فعلى هذا يرد الإشكال جزماً على خصوص كلام المحقّق النائينى دون على الشيخ رحمه الله .

نعم، يرد على الشيخ قدس سره بأنّه كيف يمكن له دعوى العلم ببقاء التكاليف أزيد ممّا كان فى الأخبار الموجوده فى الكتب، خصوصاً مع إمكـان اتّحاد كثيرٍ من الأحكام المستفاده من الأمارات الظنّيه مع الأحكام المستفاده من الأخبار، فمع ذلك دعوى العلم الإجمالى بوجود أحكام أزيد من ذلك فى الأمارات الظنّيه التى لم تتّحد مع الأخبار فى المضمون، تعدّ فى غايه الإشكال.

وعليه، فـدعوى الانحلال فى مثـل الأخبار الموجوده مع الأمارات الظنّيه المتّحـده ليست بمجازفه، فعلى هـذا لا يلزم الاحتياط فى جميع الأمارات ولا الأخبار، والعمل بالمظنّه فى صوره عدم إمكان الاحتياط.

ثمّ أورد الشيخ على الاستدلال المذكور ثانياً: بأنّا لو سَلّمنا بأنّ الأمارات الظنّيه ليست من أطراف العلم الإجمالى، ولكن وجوب الأخذ بما فى أيدينا من الأخبار، إنّما هو لأجل ما تضمّنتها من الأحكام الواقعيّه، لا بما هى هى، فالمتعيّن هو الأخذ بكلّ ما يظنّ أنّ مضمونه حكم اللّه الواقعى، ولو كانت بالأمارات الظنّيه، لا خصوص ما يظنّ بصدوره من الأخبار، لأنّ الأخذ بمظنون الصدور إنّما هو لاستلزامه الظنّ بالمضمون غالباً، ومقتضى ذلك هو اعتبار الظنّ بالحكم، سواءٌ حصل من الظنّ بالصدور أو من الشهره والإجماع المنقول.

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقّه والتأمّل فى الجواب الأوّل، وقبول الإشكال

فيه، أى لو سلّمنا الانحلال فى الأخبار الموجوده، وقلنا بوجوب العمل والامتثال فى خصوص الأخبار المفروضه فيها كونها وافيه للأحكام المعلومه بالإجمال، فإذا امتثلنا ذلك فلا يبق لنا حكمٌ فى البين، حتّى يقال بلزوم تحصيله ولو ظنّاً واعتبار مضمونه هو حكم اللّه الواقعى، كما فرضه الشيخ قدس سره ، ووافقه عليه النائينى؛ وهذا يعنى فرض الحكم المظنون صدوره فى غير الخبر، يعنى الشهره والإجماع فقط، لكنّه خلاف لما صرّح به الشيخ بأن يكون مضمون الخبر هو حكم اللّه مظنوناً ولو كان بواسطه الشهره.

وإنْ فُرض مضمون لخبر مظنوناً بالشهره، فيؤخذ به من جهه أنّه داخلٌ تحت العلم الإجمالى الحاصل من الأخبار المتّحد مع الشهره، وقد عرفت وجوب الامتثال فيه، فليس هو نقضاً كما ذكره، لأنّ العلم الإجمالى يوجب وجوب الامتثال لجميع متعلّقه من الأخبار، حتّى غير مظنون الصدور، فيما إذا لم يستلزم ذلك العُسر والحَرج.

ثمّ أورد عليه ثالثاً: بأنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر، المقتضى للتكليف، لأنّه الذى يجب العمل به، وأمّا الأخبار الصادره النافيه للتكليف، فلا يجب العمل بها، نعم يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها.

أقول: وهكذا لا يمكن بهذا العلم الإجمالى إثبات حجّيه الأخبار على وجهٍ ينهض بصرف ظواهر الكتاب والسنّه القطعيّه، لأنّ أقصى ما يقتضيه هذا الدليل، هو الأخذ بمظنون الصدور من الأخبار من باب التبعيض فى الاحتياط، لأنّ العلم الإجمالى كان يقتضى الأخذ بجميع ما فى الكتب من الأخبار، ولكن لاستلزام ذلك العسر والحرج أوجب التبعيض فى الاحتياط، والأخذ بمظنون الصدور فقط،

والروایه التی کـان العمـل بهـا من بـاب الاحتیـاط لاـ یکون حجّه شـرعیّه، بحیث تنهض لتخصـیص العمومات وتقییـد المطلقات، والمدّعی هو کون مظنون الصدور حجّه شرعیّه کما عن المحقّق النائینی فی عبارته المذکوره أخیراً.

والحاصل: أنّ معنی حجّیه الخبر کونه دلیلاً متّبعاً فی مخالفه الاُصول العملیّه والاُصول اللّفظیّه مطلقاً، أی سواء کان مثبتاً للتکلیف أم نافیاً، وهذا المعنی لا یثبت بالدلیل المذکور، کما لا یثبت بأکثر ما سیأتی من الوجوه العقلیّه، بل کلّها.

انتهی ما ورد فی «فرائد الاُصول» من المناقشات والأخذ والرّد.

أقول: هاهنا مقامان ینبغی البحث عنهما:

المقـام الأوّل: فی ملاـحظه حـال الأخبـار الصادره المعلومه بالإجمال مع العمومات والمطلقات، ففی ذلک أورد المحقّق النائینی علیه بقوله: (إنّ نتیجه الانسـداد مطلقـاً صـغیراً کـان کمـا فی المقـام أو کبیراً إن کان هو التبعیض فی الاحتیاط، بأن نجعل مظنون الصـدور هنـا أو مطلق الظنّ هنـاک، هو اللّازم بالأخـذ من باب الاحتیاط، لا بما أنّه طریق إلی حکم اللّه الواقعی قطعاً، فلا یکون حینئذٍ حجّه شرعیّه بحیث تنهض للتخصیص والتقیید.

وأمّیا لو کـانت النتیجه هی جعـل الشـارع مظنون الصـدور هنـا ومطلق الظنّ هنـاک طریقـاً إلی أحکـامه الشـرعیّه، کمـا هو معنی الکشف، فلا محاله یترتّب علیهما جمیع ما یترتّب علی الحجّه من نهوضها للتخصیص والتقیید، وغیر ذلک، فلازم هذا الکلام هو التفصیل بین القول بالحکومه أو الکشف کما عرفت، انتهی کلامه(۱) .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۰۴ .

أمّا المحقّق العراقی قـدس سـره : فقـد ذهب إلی تفصـیل آخر، وهو أنّه لا یکون بصوره التخصـیص والتقییـد حقیقه، لکنّه یکون کذلک بالنتیجه، أی یجری فیه نتیجه التقیید والتخصیص، لأنّ مقتضی جریان أصاله الظهور الجاریه فی الأخبار الصادره المعلومه إجمالاًـ هو خروج العمومـات المثبته والنـافیه عن الحجّیه، لانتهـاء الأـمر فیهـا إلی العلم الإجمالی بإراده خلاف الظاهر فی بعض تلـک العمومـات والمطلقات من المثبت والنافی، ولازمه بعـد عـدم الحَرَج هو إجراء حکم التخصـیص والتقییـد علیها، لسـقوطها بذلک عن الاعتبار.

نعم،لو لم یجزم بظهور مـا هو الصـادر إجمالاً بمقـدار المعلوم بالإجمال، کانت العمومات والمطلقات باقیه علی حجّیتها، لأنّ رفع الید عن العمومات والمطلقات تخصیصاً أو تقییداً، فرع جریان أصاله الظهور فی الأخبار الصادره المعلومه بالإجمال، وهو متوقّفٌ علی إحراز موضوعهـا وهو الظهور، وإلاّـ فبـدونه لاـ تجری أصـاله الظهور فیها، فتبقی العمومات والمطلقات علی حجّیّتها)، انتهی کلامه(۱).

أقول: إلی هنا صارت الأقوال ثلاثه:

أحدها: للشیخ رحمه الله وصاحب «الکفایه» والحکیم.

والثانی: للنائینی من التفصـیل بین القول بالحکومه، فلا تقدّم تلک الأخبار علی العمومات والمطلقات مطلقاً، وبین صوره الکشف فتقدّم مطلقاً فی المثبت والنافی لکونها حجّه حینئذٍ.

وثالثهـا: للعراقی بیـن الجزم بـالظهور فی الأخبـار الصـادره فیـوجب إجراء نـتیجه التخصـیص والتقییـد، وبیـن مـا لم یجزم فیـؤخذ بالعمومات والمطلقات. .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۱۴۱ .

أمّا المحقّق الخوئى: فقوله رابع الأقوال وهو المفصّل، بل يظهر من صاحب «عنايه الأُصول» أنّه قائل بهذا التفصيل أيضاً .

بيان مرادهما: لو قلنا بحجيّه الأخبار الصادره، فلا إشكال فى تقديمها بالتخصيص أو التقييد مثل سائر الأخبار المعلومه حجّيتها تفصيلاً.

وأمّا لو لم نقل بالحجيّه فى الأخبار الصادره بواسطه العلم الإجمالى بالاحتياط، فلابدّ من التفصيل بين ما لو كانت العمومات والمطلقات أحكاماً إلزاميّه، والمخصّصات والمقيّدات بالأخبار الصادره أحكاماً ترخيصيّه، حيث لا يكون العلم الإجمالى فى غير الإلزامى مؤثّراً ولا حجّه، ففى مثل ذلك لابدّ من الأخذ بالعام، ولا يجوز العمل بالخاصّ لأنّ العلم الإجمالى بورود التخصيص فى بعض العمومات وإن أوجب سقوط أصاله العموم من الحجّيه، إلاّ أنّ العلم الإجمالى بإراده العموم فى بعضها، يقتضى الاحتياط فى جميع العمومات الإلزاميّه، والخاصّ لا يكون حجّةً ليكون موجباً للانحلال، كما أنّ مقتضى عكس ذلك هو تعيّن العمل بالخاصّ، ولو كان العمل به من باب الاحتياط، إذ العلم الإجمالى بصدور جملةٍ من المخصّصات المشتمله على أحكام إلزاميّه، يوجب سقوط الأُصول اللّفظيّه، والعلم الإجمالى بإراده العموم فى بعض العمومات، غير مؤثّرٍ على الفرض لكونه فى الأحكام الترخيصيّه على الفرض.

وأمّا إذا كان كلاهما إلزاميّاً، كأن يكون مفاد أحدهما الوجوب والآخر الحرمه، فعلى القول بحجيّه الأخبار الصادره، فالمسأله واضحه حيث يقدّم المخصّصات على العمومات.

وأمّا على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل

بالعام أو بالخاصّ أو يتخيّر؟

المتعيّن هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط، لكونه دائراً بين الفعل والترك فى مورد التخصيص، فيثبته دوران الأمر بين المحذورين، فيكون مخيّراً عقلاً بينهما، وإن لم يكن من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لأنّه إنّما كان فيما إذا علم جنس الإلزام، وشكّ فى أنّه الوجوب والحرمه، والمقام ليس كذلك، لاحتمال أن لا ـ يكون مورد اجتماع العام والخاص واجباً ولا حراماً، لاحتمال أن يكون العام المتحصّل بإراده العموم غير هذا العام، وهكذا فى الخاص، إلاّ ـ أنّه ملحقٌ بدوران الأمر بين المحذورين حكماً، فإذاً نحكم بالتخيير، انتهى ملخّص كلامه فى «مصباح الأُصول» (۱).

أقول: لكن الذى يختلج بالبال، واللّه العالم بحقيقه الحال، هو أن يُقال بأنّا لو قلنا فى حجّيه الأخبار الصادره والمعلومه بالإجمال بأنّ حجيّتها إذا كانت من باب الاحتياط والتبعيض فيه بوجوب العمل بمظنون الصدور من قبيل سائر الحجج فى القوّه، فلا إشكال حينئذٍ بجريان القواعد المقرّره فى العام والخاص فيه، من تقديم الخاص على العام فى جميع الموارد، من دون حاجهٍ إلى هذه التفاصيل كما التزم بها الأعلام التى ذكرناهم آنفاً، ولكن إثبات الحجّيه لمثل هذه الأخبار كالحجّيه فى سائر الحجج يعدّ فى غايه الإشكال، حتّى لو التزمنا بمسلك الكشف، لوضوح أنّ الحجّيه هنا ثابته من جهه اللابديّه العقليّه أو الشرعيّه، وأمّا أن تكون حجيّتها بحيث تستطيع وتتمكّن أن تعارض مع حجّه أقوى منها باعتبار كونها قطعيّه الصدور والدلاله أو أحدهما، فهو غير معلومٍ لو لم نقل بمعلوميّه عدمه. .

۱- مصباح الأُصول: ج۲ / ۲۱۰ .

فعلى هـذا، لاـ إشكال فى أنّ العمومات والمطلقات لولاـ ورود دليلٍ خاصّ فى قباله، تكون حجّه قطعيّه بواسطه إجراء أصاله الظهور والعموم والإطلاق، ولاـ مجال لرفع اليد عن هذا الأصل إلاّ بحجّه أقوى وأظهر منها، فلو كان الخاصّ حجّه قطعاً، قدّم لكونه أظهر دلالهً، وأمّا إذا لم يكن الخاص كذلك، فيما إذا كانت حجّيّته بملاك عدم وجدان طريق علمى إلى غيره، ومن عدم القدره على العمل بالاحتياط، فلاـ وجه للقول بتقدّمها على العمومات، بل ربّما يمكن أن يُقال بوجود حجّه أقوى وهو العام والمطلق الذى نرفع اليد بواسطته عن العمل بالخاصّ، حتّى ولو كان مفاد الخاص حكماً إلزاميّاً، لأنّ الرجوع بمفاده ومفاد العام من حيث الإلزام وعدمه إنّما يكون بعد الفراغ عن حال الحجّيه، وإلاّـ لا تصل النوبه إلى ذلك، واعتبار أنّ أيّهما مشتملٌ على حكم إلزامى حتّى يتقدّم على الآخر، ولعلّه لذلك قد أحسن الشيخ قدس سره فى تعبيره بأنّه: (لا تنهض لصَرف ظواهر العمومات والمطلقات) حيث تفيد هذه العباره بأنّه رحمه الله سلّم أصل حجّيته فى الجمله، إلاّ أنّه اعتبرها أضعف من العمومات والمطلقات.

وعليه، فما ذهب إليه الشيخ رحمه الله ومن تبعه مثل صاحب «الكفايه» وغيره لا يخلو عن قوّه، من دون حاجه إلى التفصيلات المذكوره.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل .

وأمّا الكلام فى المقام الثانى: ويدور البحث فيه فى مورد الخبر الصادر الذى تكون حجّيّته بواسطه العلم الإجمالى، حيث يؤخذ به بما أنّه مظنون الصدور، فيأتى البحث عن أنّه هل يقدّم على الاُصول العمليّه من المحرزه وغيرها أم لا؟

أقول: يظهر من المحقّق الخوئى التفصيل فى «مصباح الاُصول» حيث شرح

مراده بقوله: (علمه بجريان الأصل النافى للتكليف فى مورد كان الخبر مشتملاً على ثبوت التكليف من باب عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كان الخبر فيه حجّه أم لا، هذا بخلاف ما لو كان الأصل مُثبِتاً كالخبر، إذ لا يلزم من جريانه مخالفه علميّه.

هذا إذا كان الخبر مفاده حكماً إلزاميّاً.

وأمّا إذا كان الخبر نافياً له والأصل مثبتاً، فإن كان الأصل من غير المحرز كقاعده الاشتغال، فلا مانع من جريان الأصل حتّى على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، إذ مع عدم قيام الحجّه على نفى التكليف، تكون قاعده الاشتغال محكّمه.

وأمّا إن كانت من الاُصول المحرِزه كالاستصحاب:

فإنْ كانت موارد استصحاب المثبت للتكليف قليله بحيث لم يحصل لنا علمٌ إجمالى بصدور بعض الأخبار الترخيصيّه فى تلك الموارد، فلا مانع من جريان الأصل فيه، بخلاف ما إذا كانت مواردها كثيره، وعلم إجمالاً بمخالفه الاستصحاب للواقع فى بعض الموارد، وعلمنا بورود بعض الأخبار الترخيصيّه فى تلك الموارد، فجريان الاستصحاب فيه وعدمه مبنيٌّ على الخلاف بين الأعلام، حيث اختار الشيخ والمحقّق النائينى عدم جريانه، خلافاً لصاحب «الكفايه» من جريانه، وهو المختار)، انتهى ملخّص كلامه(۱).

وفيه: إنّ ملاحظه ما ذكرناه فى المقام الأوّل مع التأمّل والدقّه فيه والإحاطه بخصوصيّاته يجعل المرء قادراً على حلّ هذه المعضله فى الاُصول العمليّه؛ لأنّ .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۰۶ .

المفروض أنّها تعدّ مطلقاً سواء كانت محرزه للواقع أو غير محرزه، مثبته للتكليف أو نافيه له حجّه شرعيّه قطعيّه بواسطه أدلّتها. غايه الأمر أنّ موردها هو الشكّ فى الحكم الواقعى بما له من الصور المتصوّره فيها، وهذا بخلاف الحجّيه الثابته للخبر الصادر، حيث لا يكون إلاّ بصوره اللاّبديّه بالأخذ بالاُصول، ومقتضاها يكون أخذاً بما له حجّه عند الشكّ فى الحكم، هذا بخلاف الأخذ بمفاد الخبر، حيث لا يجوز إلاّ بعد اليأس عن الحصول عمّا هو الحجّه قطعاً، لأنّ حجيّته ثابته فى طول سائر الحجج.

وعليه، فما ذكره من التفصيلات إنّما يصحّ لو سلّمنا حجّيته على نحوٍ يوجب المعارضه مع الاُصول العمليّه إذا كانت مخالفه، وهو غير معلوم، فما ذكره الشيخ رحمه الله من الإشكال يكون فى غايه المتانه والوجاهه، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل من الوجوه العقليّه على ما قرّره الشيخ قدس سره .

وقد يقرّر للوجه الأوّل تقريباً آخر: لا يرد عليه أكثر الإشكالات المذكوره فى التقرير السابق، وهو أن يُقال كما عن المحقّق النائينى فى فوائده:

بأنّا نعلم بصدور غالب الأخبار المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولا إشكال فى أنّه يجب الأخذ بما صدرَ عنهم صلوات اللّه عليهم من الأخبار، لا من حيث أنّها تتضمّن الأحكام الواقعيّه كما فى الوجه الأوّل، بل من حيث إنّ نفس الأخبار الصادره عنهم أحكام ظاهريّه، من جهه وقوعها فى طريق إحراز الواقعيّات، بعد فرض جريان الاُصول اللّفظيّه والجهتيّه فيها، وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادره عنهم، فلابدّ من التنزّل إلى الظنّ، والأخذ بمظنون الصدور.

وهذا التقريب مبنيٌّ على وجوب العمل بنفس الأخبار من حيث إنّها أخبار

لكونهـا أحكامـاً ظـاهريّه، فلاـ تكون سـائر الأمـارات من أطراف هـذا العلم الإجمالى، لأنّ الأمارات الظنّيه التى لم يقم دليلٌ على اعتبارها، ليست أحكاماً ظاهريّه، فدائره العلم الإجمالى يتخصّـص بالأخبار، ونتيجته هى الأخذ بمظنون الصدور عنه تعذّر تحصيل العلم التفصـيلى بمـا صـدر، وعـدم وجوب الاحتيـاط فى الجميع، بـل مقتضـى العلم بصـدور غـالب مـا فى الكتب من الأخبار هو انحلاـل العلم الإجمالى بوجود التكاليف بين الأخبار والأمارات، لأنّ ما صـدر عنهم عليهم السـلام يكون بقـدر المعلوم بالإجمال من التكاليف بين الأخبار والأمارات، هذا.

ويرد عليه أوّلاً: لكن هـذا التقريب وإن سَـلم من بعض الإشـكالات، من حيث خروج الأمارات الظنّيه عن أطراف العلم الإجمالى، لعـدم كونهـا أحكامـاً ظـاهريّه، إلاّ أنّه يرد عليه بأنّ فرض وجود العلم الإجمالى بالتكاليف بين الأخبار والأمارات لا معنى له كما قرّره فى آخر كلاـمه، إلاّـ أن يكون على نحو دوران الأـمر بين العمـل بالأمـارات لكونهـا طريقـاً إلى الأحكـام الواقعيّه، أو العمل بالأخبار لكونها أحكاماً ظاهريّه، فأىّ شـىء يوجب انحلال هـذا العلم مع ما فُرض من أنّ العمل بالأخبار ليس طريقاً إلى الأحكام الواقعيّه، فلازم هـذا العلم هو الإتيان بكلا طرفيه، فلا معنى حينئذٍ للعلم التفصـيلى بوجود المعلوم بالإجمال فى الأخبار، لأنّها كلّها أحكـامٌ ظـاهريّه لاـ فى خصوص بعضـها، فلا محيص من التمسّک للانحلال بالقول بكون الأحكام الواقعيّه والتكاليف الموجوده كانت لصدور جمله هذه الأخبار، فيرجع إلى الوجه الأوّل، هذا أوّلاً.

وثانيـاً: لاـ يُسلّم ذلـک عن الإشـكال الثالث من عـدم تحقّق حجيّته فيما تنهض لصرف ظواهر الكتاب والسـنّه المخالفه للاُصول اللّفظيّه والعمليّه.

وثالثاً: بأنّ وجوب العمل بالأحكام الظاهريّه إنّما هو لأجل كونها موصله إلى الأحكام الواقعيّه، ومحرِزه لها، لا أنّها أحكامٌ فى مقابل الأحكام الواقعيّه، فالعبره إنّما تكون بامتثال الأحكام الواقعيّه، ووجوب العمل بالأخبار كان لأجل كونها من الطرق الموصله إليها، فلو فرض الوصول إليها من طريقٍ آخر غير الأخبار كان مُجزياً، فنتيجته تظهر عند التعذّر من العلم بها، وعدم وجوب الاحتياط هى التنزّل إلى الظنّ بالطرق لا الظنّ بالصدور، فرجع الكلام إلى التقريب السابق كما رجعت الإشكالات السابقه إليه .

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل من الوجوه العقليّه.

الوجه الثانى: فهو ما ذكره الشيخ محمّد تقى الأصفهانى رحمه الله صاحب «الحاشيه»، وحاصله:

(أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنّه ثابتٌ بالإجماع والضروره وبحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين، فيجب العملُ بهما قطعاً، فإن أمكن الرجوع إليها على وجهٍ يحصل العلم منهما بالحكم، أو الظنّ المعتبر فهو، وإلاّ فلابدّ من الرجوع إليهما على وجهٍ يحصل الظنّ منهما بالحكم، فلا محيص عن الأخذ بمظنون الصدور).

أقول: وقد اعتبر رحمه الله هذا الوجه من أقوى الوجوه الثمانيه التى أقامها على اعتبار الظنّ بالطريق.

فأورد عليه الشيخ بما هو حاصله: بأنّ المراد من السنّه :

إن كان قول المعصوم وفعله وتقريره كما هو المصطلح عليه، وقام الإجماع والضروره بالرجوع إليهما، كان اللاّزم إذا تعذّر العلم بتحصيل هذه الاُمور، العمل

بمـا ظنّ أنّه سنّهٌ، من غير فرقٍ بين كـون الظنّ الحاصـل حصـل من الأخبـار أو من الشـهره أو من الإجمـاع المنقول أو بملاـحظه الأـولويّه الظنيّه، لاستواء الكـلّ فى حصول الظنّ منهـا بمـدلول السـنّه، إلاّ إذا شكّ أو ظنّ بأنّ مؤدّى الشـهره لم يكن مقولُ قول المعصوم، فهو أيضاً لا فرق بين الشكّ والظنّ الكذائى المتعلّقان بالشهره أو بالأخبار من جهه عدم الحجّيه، مع أنّها من المحالات العاديه حصول الشهره أو الإجماع فى المسائل التى تعمّ بها البلوى، بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم عليهم السلام .

وإن أُريد من السنّه الأخبار الحاكيه لها، كما حُكى أنّه صرّح بذلك فى ذيل كلامه، فهو :

مع أنّه على خلاف ما هو المصطلح عليه أوّلاً .

ولم يقم الإجماع والضروره على وجوب العمل بمثل هذه السنّه ثانياً،لأنّها بنفسها محلّ الكلام بين الأعلام.

فهـو رجـوعٌ إلى الـوجه الأـوّل، إن أراد دعـوى العلم بصـدور جمله من الأخبـار أو إلى الانسـداد. وإن أراد دعـوى العلم بوجـود الأحكام الواقعيّه فى تلك الأخبار ولو إجمالاً فليس هو دليلٌ مستقلّ وراء الوجه الأوّل ودليل الانسداد كما سيجىء.

أقول: قد اعترض عليه صاحب «الكفايه» فى خصوص الإشكال الأخير:

بأنّ ملاكه ليس لا إلى الوجه الأوّل ولا إلى الانسـداد، بل ملاكه إنّما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات فى الجمله إلى يوم القيامه، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه.

ثمّ أشكل بنفسه على المحقّق المزبور:

(بأنّ مقتضى ذلك هو الاقتصار فى الرجوع إلى الأخبار المتيقّن الاعتبار،

فإن وفى وإلّا أُضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقّن اعتباره بالإضافه لو كان، وإلّا فالاحتياط بنحو ما عرفت، أى بوجوب الأخذ بالخبر المُثبِت للتكليف، وجواز الأخذ بالخبر النافى عنه على نحو ما تقدّم؛ لا ـ الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره، وذلك للتمكّن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظنّ اعتباره)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ صاحب «الكفايه» لم يبيّن وجه وجوب الرجوع إلى الروايات، الذى جعله ملاكاً :

لأنّه إذا كانت دعواه بملاك درك الأحكام الواقعيّه ، فهو رجوعٌ إلى دليل الانسداد.

وإن كان بملاك العلم بصدور جملهٍ من الأخبار عن الأئمّه عليهم السلام ، فهو رجوعٌ إلى الوجه الأوّل.

وعليه، فإشكال الشيخ قدس سره واردٌ على صاحب «الحاشيه»، فلا يمكن عدّ ما ذكره وجهاً مستقلّاً فى المسأله.

كما أنّه يرد على صاحب «الكفايه» أنّه يجب بمقتضى العلم الإجمالى الإتيان بجميع الأطراف لا خصوص ما هو المتيقّن اعتباره، إلّا أن يكون العمل بالاحتياط مستلزماً للعُسر والحَرج، فيُرفع اليد بمقداره لا أزيد كما لا يخفى.

وأمّا الوجه الثالث: فهو ما ذكره صاحب «الوافيه» مستدلاًّ به على خصوص الأخبار المودعه فى الكتب الأربعه مع عمل جمعٍ به من غير ردّ ظاهر، قال:

(إنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامه، خصوصاً الضروريّات، كالصلاه والصوم والزكاه والحجّ والخمس، وغير ذلك من العبادات والمعاملات، ولا

إشكال أنّ غالب أجزاء هذه الأُمور وشرائطها تثبتُ بخبر الواحد، بحيث لو تُرك العمل به لخرجت عن حقائقها، ولم تستحقّ إطلاق أساميها عليها، فلابدّ من العمل بخبر الواحد).

وأُورد عليه أوّلًا: بأنّ العلم الإجمالى حاصلٌ بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطه بما ذكره من كونها بالخبر غير القطعى الموجوده فى تلك الكتب، فاللّازم حينئذٍ إمّا الاحتياط أو العمل بكلّ ما دلّ على جزئيّه شىء أو شرطيّته، ولو لم يكن فى الكتب الأربعه، فإثبات حجّيه كلّ خبرٍ واحد فيها بذلك يكون أخصّ من المدّعى، بل هذا الدليل يثبت حجّيته مثل الأمارات أيضاً إذا كانت مثبته لجزئيّه شىء أو شرطيّته.

وقد يُقال فى جوابه: بأنّ هذا العلم الإجمالى وإن كان متحقّقاً فى جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم بقدر الكفايه بين تلك الطائفه، أو العلم باعتبارالطائفه كذلك بين هذه الأخبار،يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالى، وصيروره غيره خارجاً عن طرف العلم.

اللّهُمَّ إلّا أن يمنع أصل الكفايه بذلك المقدار فى هذه الأخبار، أو يُدّعى العلم بوجود الأحكام فى غير هذه الأخبار أيضاً .

وثانياً: أنّ مقتضى ذلك هو إثبات حجّيه كلّ خبرٍ مثبتٍ للجزئيّه أو الشرطيّه، لا مطلقاً حتّى النافى منها كما هو المقصود.

وثالثاً: أنّه لا موجب لقصر العلم الإجمالى بخصوص الأجزاء والشرائط، بل يجرى فى سائر الأحكام والتكاليف النفسيّه والغيريّه فى الأخبار المودعه فى الكتب الأربعه، بل وفى مطلق الأخبار والأمارات، فيرجع هذا الوجه إلى الانسداد

الکبیر مع ذکر بعض مقدّماته دون بعض.

ورابعاً: غـایه ذلـک هو حجیّته بصوره اللّابـدیّه واللاّ محیصیّه،ومثلها لاتنهض لصرف ظواهر الکتاب والسنّه، المخالفه للاُصول اللّفظیّه والعملیّه کما عرفت.

وبالجمله: فالإنصاف أنّ ما استدلّوا به علی حجّیه خبر الواحـد من الوجوه الأربعه أو الثلاثه العقلیّه بتقریباته، ممّا لا یستقیم، وممّا لاـ یُسمن ولاـ یُغنی عن جوع. مع أنّ المسأله فی غنیً عن ذلـک،لأـنّه یکفی لإثبات حجّیه الخبر الموثوق به ما تقـدّم من الأدلّه والأخبار،وعمدتها الطریقه العقلائیّه مع عدم ردع الشارع عنها.

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل الذی وقع البحث فیه عمّا تکون حجّیته ثابته بالظنّ الخاص، وبذلک خرج عن الأصل الأوّلی.

***

حجّيه الأمارات

حجّيه الأمارات

المقـام الثانی: والبحث فیه عن الأدلّه التی توهّم دلالتها علی کون کلّ أماره مفیـده للظنّ حجّه، ومنها المعروف بـدلیل الانسـداد، وهی وجوه أربعه استدلّوا بها علی حجّیه مطلق الظنّ بالحکم الشرعی أو فی الجمله علی ما سیأتی بیانه إن شاء اللّه تعالی.

الوجه الأوّل: إنّ فی مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنّه الضرر، ودفع الضرر المظنون لازمٌ .

بیان الملازمه: یتوقّف علی صغری و کبری:

أمّـا الصـغری: إنّ الظنّ بـالعلّه ظنٌّ بـالمعلول، کمـا أنّ تعلّق سائر الحالات النفسانیّه من العلم والشکّ والوهم بالعلّه یسـتلزم وجود تلـک الحـاله بـالمعلول، فـالظنّ بالوجوب ظنٌّ باسـتحقاق العقاب علی الترک، کما أنّ الظنّ بالحرمه ظنٌّ باسـتحقاق العقاب علی الفعل.

أو یُقال: بأنّ الظنّ بالوجوب ظنٌّ بوجود المفسده فی الترک، کما أنّ الظنّ بالحرمه ظنٌّ بالمفسده فی الفعل، بناءً علی قول العدلیّه بتبعیّه الأحکام للمصالح والمفاسد، وقد جُعل فی النهایه کلّ واحدٍ من التقریبین دلیلًا مستقلًّا فی المسأله، هذا من جهه الصغری.

وأمّا الکبری: هو أن دفع کلّ ضـررٍ مظنون سواءٌ أکان مأخوذاً عن الظنّ بالاسـتحقاق للعقوبه أو بوجود المفسده لازمٌ عقلًا، فثبت المطلوب وهو وجوب العمل بالظنّ.

أقول: وقيل فی وجه الفرق بين هذا الوجه وما يتلوه من الوجه الثانی، وبين الوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد، بأنّ دليل الانسداد يتوقّف أو يجری فيما إذا انسدّ باب العلم والعلمی فی معظم الأحكام، هذا بخلاف هذين الوجهين حيث يجريان فيما إذا كان باب العلم مفتوحاً فی المعظم، ولكن انسدّ فی بابٍ واحد، وحصل الظنّ بالحكم فيه، فيكون الظنّ حجّه حينئذٍ بواسطه هذين الدليلين، ولا يجری فيه دليل الانسداد لانفتاح باب العلم فی معظم الأحكام .

وأيضاً: ظهر ممّا ذكرناه آنفاً أنّ هذا الاستدلال مركّبٌ من صغری وكبری، فلابدّ من البحث فی كلّ واحدٍ منهما، وبما أنّ الكبری ممّا لا بحث فيه فنقدّم البحث عنها، ونقول:

لا إشكال فی لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً إذا كان الضرر المظنون هو العقاب الأخروی، بل يستقلّ العقل بالتحرّز عن الضرر المشكوك، بل الموهوم، فضلاً عن المظنون، ولذلک لا تكفی الإطاعه الظنّيّه مع التمكّن من الإطاعه العلميّه، مع أنّ الضرر فی الإطاعه الظنّيه يكون موهوماً.

هذا بالنسبه إلی الكبری ثابت ولا نقاش فيه، وإن خالف فيه الحاجبی، وقال بأنّ الاحتياط مستحسنٌ لا واجب إذا قلنا بالتحسين والتقبيح.

لكنّه فاسدٌ: لأنّه حكمٌ إلزامی أطبق العقلاء علی الالتزام به فی جميع اُمورهم، ويذمّون من يخالفه .

وأمّا الصغری: وهی أنّ كلّ ظنّ بالحكم،ظنٌّ بالاستحقاق للعقوبه أو المفسده، وهو ممنوعٌ أشدّ المنع.

بيان المنع : موقوفٌ علی تقديم اُمور توجب تنقيح المطلب وتوضيحه ،

فنقول مستعيناً باللّه:

الأمر الأوّل: لا يخفى قيام حكم العقل المستقلّ بقبح العقاب بلا بيان، وليس المراد من البيان هو البيان فى الواقع، بل المقصود هو البيان الواصل إلى المكلّف، بل يمكن دعوى نفى البيانيّه عن ما لم يصل إليه، لأنّ هذا الوصف يتحقّق بلحاظ ما يوصل إليه، مع أنّ وجود الإراده الواقعيّه للمولى كيف يمكن أن تكون محرّكه لإراده العبد ما لم تصل إليه، فالإراده الواصله تكون محرّكه، ولا فرق فى عدم الوصول بين أن يكون بواسطه تقصير المولى عن الإيصال، أو للإخلال فى الوصول ولو عن غير تقصير عنه، فالعقل كما يستقلّ فى الحكم بقبح العقاب بلا بيان، كذلك يستقلّ بالحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، سواءٌ كان الضرر المحتمل ناشئاً عن الشُّبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، حيث يحكم بوجوب الاحتياط فيه، أو فى الشُّبهات البدويّه إذا أخلَّ العبد بما هو وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى، واعتمد على الشكّ، حيث إنّ العبد يستحقّ العقاب، والعقاب يترتّب إذا استلزم عمله وصادف فوات مطلوب المولى، فحكم العقل فى الموردين واضح، ويؤيّده وجدان كلّ ذى شعور.

الأمر الثانى: أنّه لا إشكال فى أنّ ملاكات الأحكام متفاوته من حيث الأهميّه وعدمها، إذ ربّما تكون بعض الأحكام بحسب الملاك بمثابهٍ من الأهميّه بحيث لابدّ أن يحرّم بعضاً من المحلّلات ظاهراً لإحراز ذلك الملاك،والتحفّظ عليه، وطريق استكشاف ذلك إنّما يكون بواسطه جعل الاحتياط، والمتمّم من ناحيه الشارع، كما ترى ذلك فى القضايا الثلاثه المعروفه وهى الدماء والأعراض والأموال، من إيجاب الاحتياط فى موارد الشكّ فيها، حيث يفهم أهميّه ذلك، كما

یفهم من عـدم إیجاب الاحتیاط فی موارد الشـبهه فی بعض أنّه لا تکون بمثابه من الأهمیّه، ولو شکّ فی موردٍ أنّه هل یکون من قبیل الأوّل أو الثانی، أی إذا شکّ فی جعل الاحتیاط فیه وعـدمه،فالأصل یقتضـیالبراءه،لأنّه یندرج حینئذٍ تحت عموم قاعده: رفع ما لایعلمون،لأنّ أمر المتمّم بید الشارع وضعاً ورفعاً فیشمله الحدیث.

الأمر الثالث: أنّ الضرر الذی یقع فی عدم ملاحظه الصغری والکبری ویُدّعی الاستقلال فی قبح الإقدام علیه:

تارهً: یکون أخرویّاً.

واُخری: یکون دنیویّاً.

فأمّا الأوّل: فلا إشکال فی العقاب الأخروی إذا حصل الظنّ به، لأنّه یقتضـی التحرّز عنه بحکم العقل، لما قد عرفت من اسـتقلاله فی صوره الشکّ واحتمال الضرر الکذائی فضلاً عن الظنّ به.

غـایه الأمر، یکون حکم العقل هنا إرشادیّاً لا یسـتتبعه حکمٌ مولویٌّ شرعی علی طبقه، لأنّ حکم العقل بـذلک یکون فی سلسـله المعلولات، یعنی أنّ حکم العقـل بوجوب إطاعه شـیء بالفعل أو الترک یکون أثره اسـتحقاق العقاب واقعاً فی مرحله المعلول، یعنی أثر وجوبهـا هو اسـتحقاق العقاب فی ترکه، فلا یجری هنا قاعـده الملازمه، وهی کلّما حکم به العقل حکم به الشـرع، وإلّا لزم التسـلسل، بمعنی أنّه لو حکمنا فی ترکه الذی حکم العقل باسـتحقاق العقاب علی ترکه بحکم شـرعی آخر غیره، یستلزم هو أیضـاً حکمـاً آخر عقلیّـاً، وهو یوجب حکماً شـرعیّاً آخر، وهکـذا یسـتلزم التسـلسل، وهو مُحال، ولـذلک نعتقـد أنّ حکم العقل بوجوب دفع الضرر لابدّ وأن یکون إرشادیّاً طریقیّاً، أی لا یترتّب العقوبه إلّا علی مخالفه

الواقع، لا على مخالفه الطريق بنفسه بدون الواقع.

وأمّا الثانی: وهو ما إذا کان الضرر دنیویّاً فإنّه یأتی البحث عن أنّ الظنّ فیه هل یکون طریقاً مجعولاً شرعیّاً کسائر الطرق الشرعیّه، فلا یترتّب العقاب إلاّ على مخالفته الواقع، أو أنّه طریقیّته مجعوله موضوعیّاً بأن یترتّب العقاب على مخالفه نفس الطریق، سواءٌ صادف الواقع أم لا ؟

والذی نُسب إلى الشیخ رحمه الله فی باب البراءه هو الاحتمال الأوّل، خلافاً للنائینی حیث التزم بالوجه الثانی.

أقول: ولکن الذی یخطر بالبال، حیث أنّ حکم العقل هنا کان تابعاً للشرع، وکان للشارع هنا حکماً مولویّاً، لعدم استقلال العقل بالحکم بقبح العقاب وعدمه، فلابدّ فی استظهار واحد الأمرین من ملاحظه لسان الدلیل :

فتارهً: نستظهر منه بأنّ الملاک فی الحکم عباره عن نفس الطریق، وقد وقع عنوان خوف الضرر فی الطریق فی لسان الأدلّه فی باب لزوم إتیان صلاه التمام بملاحظه کون السفر سفرمعصیه،فیصدق على ذلک عنوان الخوف ولوانکشف الخلاف.

واُخرى: قد لا یکون لسان الأدلّه وافیاً لذلک.

وعلیه، فالأولى حینئذٍ الحکم بثبوت حکم العقل على مخالفه الواقع کما علیه الشیخ رحمه الله ، إذ هو مقتضى القاعده المقرّره فی محلّه، ولعلّه هو المراد من کلامه فی باب البراءه، کما لایخفى.

وکیف کان، سواء قلنا بأنّ حکم العقل فی موارد احتمال الضرر الدنیوی طریقیٌ أو موضوعی، فالحکم الشرعی أیضاً یکون مولویّاً فی مثله، لأنّ حکم العقل هنا واقعٌ فی سلسله علل الأحکام، فیستتبعه الحکم الشرعی بقاعده الملازمه

على طبق ما حكم به العقل، فالحكم فى باب الدِّماء والفروج حيث كان طريقيّاً فحكمه الشرعى بإيجاب الاحتياط أيضاً يكون كذلك، وفيما يكون موضوعيّاً فالحكم الشرعى أيضاً يكون كذلك طابق النعل بالنعل.

يبقى السؤال عن أنّه هل يكون هذا الحكم العقلى المستتبع للحكم الشرعى حاكماً على أدلّه الاُصول الشرعيّه من البراءه والاستصحاب، كما يكون وارداً على البراءه العقليّه لكونه بياناً كما عليه المحقّق النائينى أم لا كما يظهر عن بعض، فسيأتى بيانه لاحقاً، وسيظهر حكمه إن شاء اللّه تعالى.

الأمر الرابع: المصالح والمفاسد تكون على قسمين؛ لأنّها :

تارةً: تكون فى نفس الأحكام، أى يكون نفس الأمر والنهى فيه مصلحه من دون مصلحهٍ فى متعلّقه، وهكذا فى طرف النهى، ومثّلوا لذلك بالأوامرالامتحانيّه.

واُخرى: تكون فى متعلّقها لا فى نفس الأحكام كما هو الغالب.

ثمّ فى الثانيه:

۱ قد تكون المصلحه المفسده راجعه إلى شخص المكلّف، فتصبح المصلحه والمفسده شخصيّه كالواجبات العباديّه وغالب المحرّمات كالصلاه والصوم وشرب الخمر وغير ذلك .

۲ وقد تكون نوعيّه كالواجبات النظاميّه من الطبابه والخبازه والخياطه، وغير ذلك ممّا يتوقّف حفظ نظام المجتمع عليها، مثل حرمه قتل النفس، وحرمه أكل مال الغير غَصباً.

وهذان القسمان تكون المصلحه والمفسده فى المتعلّق لا فى نفس الحكم.

بل قد يُدّعى بأنّ الأوامر الامتحانيّه أيضاً تكون المصلحه فيها فى المتعلّق لا

فی نفس الأمر، إذ المتعلّق هنا عباره عن إظهار العبد الطاعه والعبودیّه، وإلاّ اقتضـی حصول المصلحه بمجرّد الأمر من دون انتظارٍ لملاحظه حال العبد فی قبالها، مع أنّ الأمر لیس کذلک .

إذا ثبت هذه الاُمور الأربعه، فنقول:

ما المراد ممّا ورد فی کلام المستدلّ: (الضرر المظنون عند الظنّ بالحکم)؟

١ إنْ کـان مقصوده هو العقـاب فالملازمه ممنوعه، إذ لا ملازمه بین الظنّ بالحکم والظنّ بالضـرر، لأنّ العقاب یـدور مـدار تنجّز الحکم والتکلیف، وهو یـدور مـدار وصول التکلیف إلی العبـد، والوصول إلیه لابـدّ أن یکون بـالعلم أو ما یقوم مقامه من الطرق الشـرعیّه المسـمّی بالعلمی، إذ قد عرفت فی الأمر الأوّل بیان ذلک، بأنّ البیان الواصل حجّه فی التکلیف، فالظنّ بالحکم مع عدم قیـام دلیـلٍ علی اعتباره لا یکون مُحرِزاً للحکم، ممّا یعنی أنّه لم یصل إلیه الحکم، وحینئـذٍ فیسـتقلّ العقل بقبـح العقاب مع عـدم البیـان الواصل إلیه، وعلیه فالظنّ بالحکم لا یلازم احتمال العقاب، فضـلاً عن الظنّ به، لأنّ العقاب فرع التنجیز، وهو فرع الوصول کما لا یخفی .

أقول: وممّـا ذکرنـا ظهر فسـاد مـا قیـل: من إنّ الظنّ بـالحکم وإن لم یُلاـزم الظنّ بالعقـاب، إلاّـ أنّه یحتمل العقاب، ودفع العقاب المحتمل کالمظنون لازمٌ عقلاً.

وجه الفساد: ضـعف هـذه الـدعوی، لأنّه کیف یحتمل العقاب مع فرض عـدم تنجّز التکلیف فی حقّه، بل قـد یسـتقلّ العقل بعدم وجود العقاب لاستقلاله بقبحه.

هذا إن کان المراد من الضرر هو العقاب الأخروی کما هو المنصرف إلیه عند الإطلاق فی باب الأحکام.

۲ وأمّا إن كان المراد من الضرر هو الدنيوى، فقد يمنع كلتا المقدّمتين من الكبرى والصغرى، وقد يمنع الكبرى فقط.

بيان ذلك: أنّ التكاليف على قسمين:

ألف: إمّا أن تكون وجوبيّه، فليس فى مخالفتها إلاّ تفويت المصلحه، بناءً على ما هو المعروف بين العدليّه من تبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد فى متعلّقاتها، فالظنّ بالوجوب ظنٌّ بوجود المصلحه فى فعل ذلك، فلو تركه قد ظنّ بفوت المصلحه، وهو فوتٌ للمنفعه، والعرف لا يعدّ فوتها ضرراً، إذ الضرر عندهم عباره عن النقص المالى أو البدنى أو العقلى أو الروحى.

ب : أو تكون تحريميّه، وهى على قسمين:

تارةً: تكون نوعيّه، وهى عباره عمّا تكون المفسده راجعه إلى الاجتماع والنظام والاختلال فيهما، مثل حرمه قتل النفس، وحرمه أكل مال الغير غصباً، فإنّ من ارتكب تلك المحرّمات لا يستلزم توجّه ضرر دنيوى إلى نفسه، بل ربما ينتفع من ذلك بحسب الغالب.

وأُخرى: تكون كليّه ممنوعه، لأنّه ربما يستلزم ذلك كما نشاهده فى مجتمعاتنا المعاصره.

ففى هذين الموردين كلتا المقدّمتين ممنوعه، أى مضافاً إلى منع الكبرى بعدم كون مثل هذا الضرر بواجب التحرّز، نمنع الصغرى أيضاً أى لا نُسلّم صدق الضرر على مثلها كما عرفت.

ودعوى: لزوم جلب المصلحه المظنونه، ولزوم دفع المفسده النوعيّه المظنونه.

غير مسموعه: وإلاّ لزم الاحتياط فى الشبهه الموضوعيّه، مع احتمال

الوجوب، أو احتمال هذا النوع من الحرمه، وهذا ما لم يلتزم به أحد.

هذا ما التزم به المحقّق الخوئی فی «مصباح الاُصول» .

أقول: لكن قد عرفت عدم تماميّه كليّته، لما نشاهده فی بعض الاُمور المهمّه والتی يهتمّ بها الشارع ويعدّ من المفاسد النوعيّه كالدّماء والفروج، من الحكم بلزوم الاجتناب فيها عن الموارد المشتبهه فضلاً عمّا إذا كان مظنوناً، ولكن قد عرفت بأنّ الغالب ليس كذلك، مع إمكان دعوى رجوعها نوعاً إلی المفاسد الشخصيّه كما سيجیء.

وأمّا القسم الثانی من التكاليف التحريميّه: وهی الناشئه عن المفسده الشخصيّه، بمعنی كون الحرمه ناشئه عن الضرر المتوجّه إلی شخص المرتكب للحرام، كحرمه أكل السُّمّ، وحرمه شُرب الخمر ونحو ذلك ممّا يكون فی ارتكابه ضررٌ علی الفاعل، ومن ورد نقصٍ فی بدنه أو فی ماله أو فی عقله أو فی عِرضه، فالظنّ بمثل هذا الفرع من التحريم وإن كان يستلزم الظنّ بالضرر، إلاّ أنّ الكبری ممنوعه،إذ لم يدلّ دليلٌ علی وجوب دفع الضرر الدنيوی المظنون فی هذه الموارد، ممّا لم يكن التكليف فيه منجّزاً، وإلاّ لزم الاحتياط فی الشُّبهات الموضوعيّه أيضاً مع الظنّ بالضرر، وهذا ما لم يلتزم به أحدٌ.

بل يمكن أن يُقال: بأنّه لا دليل علی وجوب دفع الضرر الدنيوی المتيقّن إذا كان فيه غرضٌ عقلائی، لا مطلقاً ولو لم يترتّب عليه ذلك، إذ لا يبعد استفاده حرمته من مطاوی الأخبار الوارده فی الموارد المختلفه من الفقه والدالّه علی أنّ الإضرار بالنفس أو المال من دون غرضٍ عقلائی حرامٌ، أی يترتّب عليه العقوبه الأخرويّه، دون ما يترتّب عليه الغرض العقلائی كما نشاهد تحقّقه فی كثير من

النـاس، مثـل العمّال وأهل الحرَف حيث يقومون بأعمال توجب نقصٍ فى أعضائهم وأيـديهم بواسـطه ذلك العمل، وبرغم ذلك لم يحكم الشارع بحرمتها، لحصول النقص خلال التكسّب وتحصيل المعيشه، فإذا لم يكن مثل هذا محرّماً، فإنّ عدم حرمه ذلك مع الظنّ يكون بالأولويّه، ففى مثل ذلك تكون الكبرى ممنوعه، والصغرى محقّقه، والملازمه ثابته.

هذا، لو تنزّلنا وسلّمنا قيام حكم العقل بلزوم دفع الضـرر المظنون فى الضرر الشخصى أو الأعمّ، فهل يصحّ رفع اليد عن مثل هذا الحكم العقلى بواسطه الأدلّه المرخّصه الوارده عن نـاحيه الشـارع، من الـبراءه الشـرعيّه أو الـبراءه العقليّه، أو يكون هـذا الحكم العقلى وارداً أو حاكماً على البراءه العقليّه أو الشرعيّه؟

فيه خلافٌ، ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى الثانى، بل قـد نُسب ذلك إلى الشـيخ الأعظم فى مبحث البراءه، وإن كان ظاهر كلامه فى باب الشـبهه الموضوعيّه من الشبهه التحريميّه وغيرها خلاف ذلك، إذ يقول إنّ الظنّ بالضرر لا يمنع عن جريان أصاله الحليّه، لكشفها عن تداركه بالمصلحه.

أقول: ولكن الأقوى خلاف ذلك، كما عليه المحقّق الخراسانى والعراقى والحائرى والشيخ الأعظم، كما عرفت، نظير نهى الشارع عن العمل بالقياس والاستحسان، فإنّ الظنّ الحاصل منهما بالضرر فى تركهما، ينكشف بواسطه تلك الأدلّه الناهيه الدالّه على أنّ المصلحه الفائته فيها لو كانت، أو المفسـده المتحقّقه فيها لو كانت وقام المكلّف به، تكون متداركه بالأمر الصادر الشارع ونهيه، وبـذلك يرتفع موضوع حكم العقـل بلزوم دفع الضـرر، لأنّه إنّمـا يكون فيما إذا لم يكشف التـدارك فيه، وإلاّ لا يكون الإقـدام بالضرر المتدارك، ولا المصلحه الناشئه

المتدارک بها بحرامٍ وقبیحٍ کما لا یخفی .

وقـد یتوهّم: المنع عن التـدارک بمثل ذلک، لأنّه یجب التدارک علی الشارع إذا کان هو الذی أوقع المکلّف فی خلاف الواقع، وهذا لا یکون إلاّ فی فرض انفتاح باب العلم، وتمکّن المکلّف من الوصول إلی الواقع، فحینئذٍ لو منع الشارع عن العمل به، ووقع فی المفسـده، أو فوات المصـلحه، لابـدّ له من التـدارک، وهذا بخلاف ما لو فرض انسداد باب العلم،حیث أنّ الوقوع فی الضـرر والمفسده لایکون مستنداً إلی الشارع، لأنّه لولا التعبّد بالاُصول، لکان المکلّف یقع فی المفسده.

فمندفعٌ: بأنّ فرض کون المفسده ضرراً، یعنی أنّه لابدّ للشارع من منع المکلّف عن الوقوع فیه، ولو بإیجاب الاحتیاط علیه، المعبّر عنه بمتمّم الجعل، وحیث لم یجعل بل أجاز له ارتکابه ، دلّ ذلک علی أنّه لو کان فیه ضرراً لکان متدارکاً.

مع أنّه لا یبعد دعوی إرشادیّه حکم العقل بدفع الضرر الدنیوی، نظیر أوامر الطبیب ونواهیه.

وعلیفرض مولویّته، لاـ یوجب حکمه بـذلک حکم الشارع بالحرمه بالملازمه، إلاّ بناءً علی القبول بوجود الملازمه بین حکمهما، وهی متوقّفه علی تمامیّه القاعـده، وهی ممنوعه، لعـدم إحاطه العقل بجمیع الجهات من المصالـح والمفاسـد الدخیله فی الأحکام الشـرعیّه، لاحتمـال أن یکون فی البین مـا یمنع عن فعلیّه التکلیف ولم یُـدرکه العقـل، فلا یکاد ینتـج هـذا المقـدار من الإدراک لإثبات المطلوب کما لایخفی.

***

استلزام ترجيح المرجوح على الراجح

استلزام ترجيح المرجوح على الراجح

الوجه الثانى: من الوجوه الأربعه التى اُقيمت للدلاله على حجّيه مظلق الظنّ، هو أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ فلابدّ الأخذ بالمرجوح وهو الوهم، وهو مستلزمٌ لترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ.

فقد يُجاب عنه: بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به يكون حسنٌ عقلًا.

لكنّه مخدوشٌ أوّلًا: بأنّه منعٌ لكليّه قبح المذكور لا منعُ القبح مطلقاً، فلابدّ من الالتزام بالقبح مثلًا إلّا إذا كان المرجوح موافقاً للاحتياط.

وثانياً: إنّ موارد ذلک مختلفه، إذ ربّما لا يمكن فيه العمل بالاحتياط، كما إذا دار الأمر بين الظنّ بأحد طرفى المحذورين، مثل ما لو ظنّ بحرمه صلاه الجمعه فى عصر الغيبه، ووهمه بوجوبها فيه، حيث لا يستطيع الإتيان بطرف الوهم من باب الاحتياط.

وثالثاً: على فرض كون المورد ممّا يمكن فيه الاحتياط، فمقتضاه هو الجمع بين الراجح والمرجوح، لا إتيان المرجوح فقط، كما لو ظنّ بعدم وجوب شىء وكان وجوبه مرجوحاً، فإنّ مقتضى الاحتياط هو الإتيان بالعمل والفعل على وجهه، وهو لا ينافى عدم الوجوب.

وإنْ أراد الإتيان بعنوان الوجوب لا ـ على وجه الاحتياط،فهو ليس باحتياطٍ، لأنّ العمل بالاحتياط عباره عن الإتيان باحتمال الوجوب لا بقصده جزماً.

أقول: الأولى فى الجواب أن يُقال :

أوّلاً: إنّ هـذا الاسـتدلال إنّما يتمّ إذا كان طريق الامتثال منحصـراً بين أحـد الأمرين من ترجيـح الراجح أو المرجوح، وأمّا إذا لم يكن منحصـراً فيه، بل أمكن له العمل بالاحتياط، فلا يسـتلزم ذلك إذا احتاط، ولو سـلّمنا كون التوقّف عن العمل بالراجح أيضـاً قبيحاً لترجيح المرجوح.

وثانياً: بالنقض بكثيرٍ من الظنون المحرّمه بالعمل بها بالإجماع والضروره، كالظنّ الحاصل من القياس والاستحسانات.

ولكن يمكن أن يرد عليه أوّلاً: بإمكـان أن يُقـال بـأنّ النهى عن العمـل بـالظنّ يـوجبُ الحكم بجوازالعمـل بموهوماتهـا،ولا ـزمه جوازترجيح المرجوح على الراجح.

لكنّه ممنوعٌ،لعدم الملازمه بين المنع عن العمل بالظنّ،وجواز العمل بالموهوم.

وإن كان يمكن دفع هذا المنع بأنّه يصحّ إذا لم ينحصـر العمل بينهما، بأن يقدر على الجمع بالاحتياط، أو ترك العمل بهما، وإلاّ تثبت الملازمه.

وثانياً: بأن يقال بأنّ الراجح الممنوع عن العمل شرعاً لا يكون راجحاً حتّى يقبح ترجيح المرجوح عليه.

وثالثـاً: بـأنّ القبـح فيه مسـلّمٌ فيمـا إذا كان التكليف وغرض الشارع قـد تعلّق بالواقع، ولم يمكن فيه الاحتياط؛ إمّا عقلاً لاسـتلزامه الاختلال بالنظام، أو شـرعاً للعُسر والحرج، وانحصر الوصول إلى الواقع بأحد الطريقين من العمل بالظنّ أو الوهـم، كما مثّله الشيخ فى الأـمر بالـذهاب إلى بغـداد، وكـان له طريقـان أحـدهما ظنّى والآخر وهمى، فترجيـح الوهمى على الظنّى هنا قبيـحٌ لاسـتلزامه النقض للغرض، هـذا بخلاف ما لو لم يكن التكليف متعلّقاً بالواقع، أو تعلّق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجبُ الأخـذ بالراجح، بل يُؤخذ هنا بالواقع المعلوم أو المظنون بالظنّ الخاصّ،

ومع فقدانهما يرجع إلى البراءه، هذا فى الأوّل .

وفى الثانى هو الأخذ بمقتضى الاحتياط، فإثبات القبيح حينئذٍ موقوفٌ على إثبات عدم جواز الأخذ بالبراءه، وعدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه، وكلاهما يعدّان من مقدّمات دليل الانسداد كما سيجىء فى الدليل الرابع، فلا يكون هذا دليلًا مستقلًّا كما هو المقصود فى المقام.

***

استدلال شریف العلماء

استدلال شریف العلماء رحمه الله

الوجه الثالث: نقله الشيخ عن اُستاذه شريف العلماء رحمه الله وهو عن اُستاذه السيّد المجاهد العلّامه الطباطبائى قدس سره وهو :

أنّا نعلم بوجود واجباتٍ ومحرّمات كثيره بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمه كذلك، ولكن مقتضى قاعده نفى العسر والحرج عدم وجوب ذلك كلّه، لأنّه عسرٌ أكيد، وحرجٌ شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط ونفى الحرج، هو العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ لأنّ الجمع بغير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطلٌ إجماعاً، فيثبت المطلوب، هذا.

ولكنّه مخدوشٌ أوّلاً: بأنّه لم يذكر إلّا بعض مقدّمات الانسداد دون بعض وهو عدم جواز الرجوع إلى البراءه وانسداد باب العلم والعلمى، فبدون انضمام هذه المقدّمات إلى ما ذكره لا ينتج ، ومع الانضمام لا يكون وجهاً مستقلّاً غير دليل الانسداد.

وثانياً: أنّ الاحتياط فى المشكوكات بمعنى متساوى الطرفين لا يستلزم العسر والحرج، فلا وجه لإلحاقه بالموهومات.

ودعوى الإجماع المركّب بأنّ من قال بعدم وجوب الاحتياط فى الموهومات، يقول به فى المشكوكات، غير مسموعه، بل فى غايه الضعف والسقوط على ما فى رسائل الشيخ قدس سره .

وثالثـاً: أنّ مقتضـی هـذا الـدلیل لیس حجّیه الظنّ، بـل مقتضـاه وجوب العمـل بالاحتیـاط إلی حـدٍّ لا یلزم فیه العُسـر والحرج فی المراحـل الثلاـثه، فـإن سـلّمنا اسـتلزام ذلـک العُسـر والحرج إلّا فی الظنّ، فیثبت به وجوب العمل به من تلک الناحیه، لا من باب حجّیه مطلق الظنّ، ولو لـم یکن من باب العمل بالاحتیاط کما هو المقصود.

أقول: هـذا کلّه فی الوجوه الثلاثه التی أقاموها علی حجّیه مطلق الظنّ، ولـم یتمّ المطلوب فی شـیءٍ منها، فیبقی هنا وجهٌ آخر وهو المعروف بـدلیل الانسداد، فلابدّ من دراسـته لنلاحظ أنّ مثل هذا الدلیل هل له القدره علی إثبات حجّیه الأخبار الظنّیه أم لا؟ ولا یخفی أنّه لو ثبت هـذا الـدلیل لاسـتلزم ذلک القول بحجّیه کلّ ما یوجب الظنّ بالحکم حتّی وإن لم یکن الظنّ خاصّاً، ممّا یعنی أنّه عنـد انسـداد بـاب العلم والعلمی تصـبح جمیع الظنون حجّه إلاّ ـ مـا خرج بالـدلیل مثل القیاس ونحوه، فإنّه لا یکون حجّه ولو حصل منه الظنّ.

***

دليل الانسداد

دليل الانسداد

الـوجه الرابـع: هو المعروف بـدليل الانسـداد، وهو يتـألّف من مقـدّمات أربعه أو خمسه، على مـا فى «الكفـايه» حيث اعتـبر العلم بوجود التكاليف إحدى المقدّمات، بل جعله المقدّمه الاُولى، فقال:

المقدّمه الاُولى: أن يعلم إجمالاً ثبوت تكاليف كثيره فعليّه فى الشريعه.

أورد عليه المحقّق النائينى: دفاعاً عن الشيخ حيث جعلها أربعه، بقوله:

(المراد من العلم بالتكـاليف إن كـان المقصود منه هو العلم بثبوت الشـريعه، وعـدم نسـخ أحكامهـا، فهـذا من البـديهيّات التى لا ينبغى عـدّها من المقـدّمات، فـإنّ العلم بـذلك كـالعلم بأصـل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف هو العلم الإجمالى بثبوتها فى الوقائع المشـتبهه، التى لا يجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقـدّمات دليل الانسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاـثه التى تبتنى عليهـا المقـدّمه الثانيه على ما سـيأتى بيانه، فالأولى الاقتصار على ما ذكره الشـيخ من المقـدّمات الأربع)، انتهى كلامه(۱).

أقول: والعجب من سيّدنا الخوئى(۲) حيث وافق مـا ذهب إليه الشـيخ، كما وافق مع إيراد النائينى على المحقّق الخراسانى، وبرغم ذلك التزم رحمه الله عنـد ذكره للمقـدّمات بما التزم به المحقّق صاحب «الكفايه» من فرض المقدّمه الاُولى، وهو العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليّه، وهو أمرٌ لم يتطرّق إليه الشيخ رحمه الله ولم يكن له .

۱- فوائد الاُصول: ۳ / ۲۲۶ .

۲- راجع: مصباح الاُصول: ۲ / ۲۱۹ .

فی کلامه من ذلک عینٌ ولا أثر.

ولکن الإنصاف والتأمّل یقتضی القول بأنّ دلیل الانسداد یتألّف من مقدّمات أربع لا خمس، وصحّه جعل العلم الإجمالی بثبوت التکالیف من المقدّمات کما علیه المحقّق الحائری ولا یرد ما ذکره النائینی رحمه الله فی الشقّ الثانی من تردیده، لأنّ العلم الإجمالی هنا یکون لأصل الموضوع، أی بأنّ الإنسان مکلّف بمجموعه من التکالیف من دون اختصاصها بخصوص الوقائع المشتبهه، کما هو الوجه الثالث فی المقدّمه الثانیه.

وبعباره اُخری: هذه المقدّمه صحیحه حتّی لو لم نواجه مع واقعه مشتبهه.

المقدّمه الثانیه: وهی فرض انسداد باب العلم والعلمی، ولا یخفی أنّ الشیخ رحمه الله اعتبر المقدّمتان الثانیه والثالثه فی کلامه شیئاً واحداً ومقدّمه فارده، وهی عدم جواز الرجوع إلی الاُصول المقرّره للجاهل، الشامل بإطلاقها عدم وجوب الاحتیاط، وعدم جواز الرجوع إلی البراءه والاستصحاب والتخییر، أو الرجوع إلی التقلید أو القرعه، فجمع جمیع هذه الاُمور تحت مقدّمه واحده.

المقدّمه الرابعه: وهی تعیّن حکم العقل المستقلّ بالرجوع إلی الامتثال الظنّی، والموافقه الظنّیه للواقع، وعدم جواز العدول إلی الشکّ أو الوهم لقاعده قبح ترجیح المرجوح علی الراجح.

فإذا ضُمّت هذه المقدّمه إلی المقدّمه الاُولی من قیام العلم الإجمالی بالتکالیف، وبالثانیه الدالّه علی انسداد باب العلم والعلمی، وبالثالثه وهی عدم جواز الرجوع إلی القواعد المقرّره للجاهل، تنتج بأنّ مطلق الظنّ حجّه، فلابدّ من التعرّض لکلّ مقدّمه بالخصوص وإثباتها بما یمکن الاستدلال به لها.

وأمّا المقدّمه الاُولی: وهی ثبوت العلم الإجمالی بالتکالیف.

أمّا صاحب «الکفایه» فبرغم اعتباره لهذه المقدّمه من الاُمور البدیهیّه لکنّه یقول: (إلّا أنّه قد عرفت انحلال العلم الإجمالی بما فی الأخبـار الصـادره عن الأئمّه الطاهرین علیهم السلام ، التی تکون فیما بأیدینا من الروایات فی الکتب المعتبره، ومعه لا موجب للاحتیاط، إلّا فی خصوص ما فی الروایات، وهو غیر مستلزمٍ للعُسر، فضلاً عمّا یوجب الاختلال، ولا إجماع علی عدم وجوبه ولو سلّم الإجماع علی عدم وجوبه لو لم یکن هناک انحلال). انتهی کلامه.

أقول: ولا یخفی أنّ ما ادّعاه من الانحلال فی غایه المتانه، خصوصاً مع ملاحظه ما أضفنا إلیه من أنّ الأخبار المودعه فی الکتب المعتبره، بضمّ الأمارات المتّحده معها فی الأحکام مثل الشهره والإجماع، تجمع القدر الأعظم من الأحکام والتکالیف الموجوده أو جلّها، فدعوی الانحلال إلی علمٍ تفصیلی إلی هذه الأخبار مع الأمارات المتّحده معها من الشهره والإجماع والأولویّه الظنّیه والشکّ البدوی فی غیرهما من الأمارات غیر المتّحده، أو الأخبار غیر المودعه فی تلک الکتب لیست ببعیده، فالحکم بوجوب الاحتیاط أو الرجوع إلی مقارناته المذکور فی تلک الأخبار لا یوجب العُسر والحَرَج فضلاً عن الاختلال.

والعجب من المحقّق النائینی مع التزامه عدم الانحلال هناک،حیث یقول فی «فوائد الاُصول»(۱) بعد تعرّضه لدعوی القائل بالانحلال، فأجاب عنه بقوله:

قلت: هذه الدعوی ممّا یکذّبها الوجدان بداهه أنّ الأمارات الظنّیه ما عدا الأخبار لو لم تکن بنفسها متعلّقه للعلم الإجمالی، فلا أقلّ من کونها من أطراف .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۰۱ .

العلم، لأنّ متعلّق الإجمالی هو المجموع من الأخبار ومن بقیّه الآثار الظنّیه، وهذا لا ینافی أن تختصّ الأخبار بعلم إجمالی آخر فیما بینها، ولیس العلم الإجمالی فی المجموع مستنداً إلی العلم الإجمالی فی الأخبار لینحلّ العلم الإجمالی فیه بالعلم الإجمالی فیها، ثمّ ذکر لذلک شاهداً..) إلی آخر کلامه.

حیث أنّ مقتضی ذلک عدم کفایه الأخبار لمعظم أحکام الفقه، لبقاء العلم الإجمالی بحاله بعد العمل بالأخبار بحسب دعواه رحمه الله ، وبرغم ذلک نجده یقول فی مکانٍ آخر:

(وأمّا بالنسبه إلی انسداد باب العلمی، فللمنع عنه مجالٌ واسع، فإنّ ما تقدّم من الأدلّه الدالّه علی حجّیه الخبر الموثوق به ظهوراً وصدوراً سواءٌ حصل الوثوق به من وثاقه الراوی، أو من سائر الأمارات الاُخر ممّا لا سبیل إلی الخدشه فیه، بل ینبغی عدّها من الأدلّه القطعیّه، ومعها لا یبقی مجالٌ لدعوی انسداد باب العلمی فی معظم الفقه، لأنّ الخبر الموثوق به بحمد اللّه وافٍ بمعظم الأحکام..)(۱) إلی آخر کلامه.

مع أنّ مقتضی هذا الکلام هو الانحلال، وهذا التهافت فی کلامه رحمه الله لابدّ من رفعها بتوجیه أنّ مبناه أحدهما دون الآخر، هذا بخلاف ما التزم به الشیخ قدس سره حیث یساعد کلامه هنا مع مسلکه هناک لعدم الانحلال، ولذلک یقول لابدّ من الفحص عن أنّ العمل بالأخبار هل یکفی فی تأمین معظم الأحکام أم لا؟

وکیف کان، بعدما عرفت صحّه دعوی الانحلال بواسطه العلم بأخبار الآحاد، وتحصیل معظم أحکام الفقه بها، وبالأمارات المعتبره، فلا یبقی حینئذٍ .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۲۸ .

مورد للرجوع إلى دليل الانسداد، لعدم وجود العلم الإجمالى حينئذٍ بالأحكام،بعد العمل بجميع الأخبار، ولو من باب الاحتياط، هذا كلّه بالنسبه إلى المقدّمه الأُولى.

وأمّا المقدّمه الثانيه: وهى انسداد باب العلم والعلمى.

فالأوّل منهما: مسلّمٌ لا يمكن الخدشه فيه، بداهه أنّ ما يوجب حصول العلم الوجدانى التفصيلى بالحكم من الخبر، هو النصّ المتواتر، أو المحفوف بالقرائن القطعيّه ظهوراً وصدوراً، مع سائر ما يتوقّف عليه الاستنباط، لكن جميعها لا يفى بأقلّ القليل من الأحكام الشرعيّه، وذلك ممّا يصدّقه كلّ مجتهدٍ يخوض فى غمار بحر الاستنباط.

وأمّا فى الثانى منهما: فقد عرفت فى المقدّمه الأُولى بأنّ دعوى انسداد باب العلمى غير مسموعه، لأنّ الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره إذا عمل بها كانت متضمّنه لمعظم أحكام الفقه، ولا يبقى بعدُ علمٌ إجمالى بوجود الأحكام حتّى يجب العمل بالاحتياط أو يؤخذ بدليل الانسداد.

ومن هنا يظهر أنّ البحث عن دليل الانسداد على طوله وكثره مباحثه قليل الفائده، لا يترتّب عليه أثرٌ مهمّ لفساد أساسه بواسطه انحلال العلم الإجمالى وعدم انسداد باب العلمى كما عرفت.

وأمّا المقدّمه الثالثه: على ما قرّرناه، هو عدم جواز إهمال الأحكام، وترك التعرّض لها بالامتثال بالرجوع إمّا إلى أصل البراءه وأصاله العدم، أو الرجوع إلى أحد اُمور ثلاثه، أو أزيد من التقليد، أو الرجوع إلى الأصل الجارى فى ذلك المورد من البراءه والتخيير والاشتغال، أو الرجوع إلى الاحتياط بإتيان جميع المحتملات فى الوقائع المشتبهه، أو الرجوع إلى القرعه مثلاً على ما قيل.

أقول: لابدّ من البحث عن كلّ واحدٍ من هذه الاُمور المذكوره مستقلاًّ:

فأمّا الأوّل: وهو عدم جواز الرجوع إلى البراءه وأصل العدم، فقد استدلّ عليه بأُمور ثلاثه:

الأمر الأوّل: هو الإجماع.

الأمر الثانی: هو لزوم الخروج عن الدِّین لو أحرزناالرجوع إلیهذین الأصلین.

الأمر الثالث: نعلم علماً إجمالیّاً بوجود أحکام کثیره لایجوز ترک التعرّض لها.

فأمّا الإجماع فقد أورد علیه أوّلاً: بأنّه لیس فی کُتب قدماء الأصحاب تعرّض لهذا البحث نفیاً ولا إثباتاً، حتّی یستکشف منه قول المعصوم، لیتحقّق منه الإجماع.

فأجاب عنه المحقّق النائینی: بأنّ هذا الإجماع تقدیریٌ لا ـ فعلی، ویکفی ذلک إذ رُبّ مسألهٍ لم یقع البحث عنها فی کلمات الأصحاب، إلاّ ـ أنّه ممّا یعلم إجماعهم واتّفاقهم علیها، فإنّه لا یکاد یمکن إسناد جواز الاعتماد علی أصاله العدم، وطرح جمیع الأحکام فی الوقائع المشتبهه إلی أحدٍ من أصاغر الطلبه، فضلاً عن أرباب الفتوی، وعلیه فجمیعهم متّفقون علی هذا الأمر .

أقول: ونحن نضیف إلی کلامه رحمه الله بأنّه لعلّ السرّ فی عدم تعرّضهم لهذه المسأله، هو عدم حاجتهم لذلک، لأنّهم کانوا فی عصر انفتاح باب العلم، کان بإمکانهم الوصول إلی الأحکام بالطرق المتعارفه لقرب عصرهم لعصر الأئمّه علیهم السلام ، ویصلون إلی ما یحتاجون إلیه، خلافاً لما نحن علیه فی هذه العصور من الفصل الطویل، وقیام المخالفین بإخفاء الحقّ وإمحاءه، وإلاّ لو کان القدماء واجهوا ما واجهناه فی هذه العصور لحکموا بمثل ما نحکم من الرجوع إلی الاُصول العملیّه.

مع أنّه لو کان الرجوع إلی مثل البراءه وأصل العدم جائزاً، لما بقی للحکم

بوجوب الفحص عن الـدليل الخـاصّ والمقيّـد وغيرهـا وجهٌ، لأنّه بعروض الشـكّ وعـدم وجود دليـل فى الظاهر، يكفى الحكم بـالبراءه، مع أنّه باطـلٌ بالضـروره حتّى عنـد العقلاء، وهـذا شاهـد على وجود الإجمـاع على مثـل ذلک بحسب مقتضـى الطريقه المتعارفه فى أبواب الفقه فى الأمثال والنظائر، وهو المطلوب.

وأُورد عليه ثانياً: ما عن المحقّق العراقى رحمه الله بمنع كون الإجماع مدركاً مستقلاًّ فى قِبال محذور الخروج من الدِّين، لاحتمال كون نظر المجمعين إلى هـذا المحـذور، ومع هـذا الاحتمـال لا يبقى مجالٌ لکى نصل إلى رأى المعصوم من خلال هـذا الاتّفاق كما هو الشأن فى كثيرٍ من الإجماعات، المحتمل كون مدركهم وجهاً من الوجوه الجاريه فى المسأله كما لا يخفى.

وفيه: هـذا الوجه أيضـاً مخـدوشٌ بمـا عرفت منّا سابقاً من أنّ هـذا الاحتمال لا أساس له، فيما إذا لم يـذكر فى كلام واحـدٍ منهم ذلک الوجه مدركاً لذلک، وإلاّ اسـتلزم الخدشه فى حجّيه كلّ إجماعٍ، لاحتمال مدركيته حتّى لعلّه وجود خبرٍ واحدٍ ضـعيف، لا سيّما فى مثل المقام، حيث قد عرفت عدم تعرّضهم لأصل المسأله، حتّى نحتمل فى حقّهم تمسّكهم بدليل معيّن.

وثالثـاً: مـا عن صاحب «عنايه الاُصول» حيث قال: إنّ الإجماع لعلّه كان بواسـطه وجود العلم الإجمالى بالواجبات والمحرّمات، لا الكاشف عن رأى الإمام عليه السلام ، والواصل إلينا خَلَفاً عن سلف وقرناً بعد قرن.

لکنّه منـدفع: لالـتزام الجميع بـذلک حتّى من لا ـ يقول بمنجّزيّه العلم الإجمـالى كـالمحقّق القمّى والخوانسـارى، وهـذا يکشـف خلاف ما ادّعاه رحمه الله .

الأمر الثانى: بأنّ الاكتفاء فى الأحكام إلى ما هو المعلوم منها تفصيلاً بواسطه

وجود دليل قطعى عليه، من الكتاب، والسنّه المتواتره، أو المحفوفه بالقرينه القطعيّه، وإجراء أصاله البراءه أو العدم فى غيرها يشبه الخروج عن العمل بالدّين، لقلّه موارد تلك الأحكام المتّصفه بهذه الأوصاف، وهو باطلٌ بالضروره.

وقد أورد عليه أوّلاً: بما فى «عنايه الاُصول» بأنّه ليس وجهاً مستقلاًّ فى قِبال العلم الإجمالى المقتضى للاحتياط فى المشتبهات، فإنّا لو جوّزنا المخالفه القطعيّه للتكاليف المعلومه بالإجمال، فلا فرق فيه حينئذٍ بين قليلها وكثيرها.

ودعوى: أنّ المخالفه فى الموضوعات الكثيره خروجٌ عن الدِّين، هى أشبه شىء بالتخويف والترهيب.

لكنّه مندفع: بأنّ هذا الوجه وجهٌ مستقلّ، لما ترى المنع عن ذلك حتّى من أنكر منجّزيه العلم الإجمالى كالمحقّقين التى مرّت أسماءهم آنفاً، ولعلّ وجهه أنّ فى بعض الموارد يوجب القطع بأنّه مبغوضٌ للشارع، ولو لم يحرز وجود علم إجمالى أصلاً، أو لم يكن منجّزاً بعد وجود أصل العلم بالتكليف، إذ الخروج عن الدِّين بنفسه محذورٌ، حتّى ولو وافقنا على المخالفه القطعيّه للعلم الإجمالى، كما صرّح بذلك المحقّق النائينى رحمه الله .

وثانياً: بما عن المحقّق العراقى رحمه الله بأنّه بعد ثبوت محذوريّه الخروج عن الدِّين، فلا يبقى مجالٌ للتمسّک بالعلم الإجمالى كما سيأتى، فلا يمكن الجمع بين الوجهين لكمال التضادّ بينهما .

وفيه: أنّ هذا الإشكال يكون وارداً على الوجه الثالث، وهو العلم الإجمالى، كما جعله كذلك نفس المستدلّ والمستشكل، وإن كان مرتبطاً بالوجه الثانى أيضاً، فالأولى أن نتعرّض للإجابه عنه.

الأمر الثالث: على عدم جواز الإهمال، هو قيام العلم الإجمالی بثبوت التكاليف الوجوبیّه والتحريميّه فی الوقائع المشتبهه، وهو كالعلم التفصيلی يقتضی وجوب الموافقه القطعيّه، وحرمه المخالفه القطعيّه، فلا تجری الاُصول النافيه للتكليف فی أطرافه.

أقول: ولا يخفی أنّ هذا الوجه يصحّ لمن لا يسلك مسلك المحقّق القمّی والخوانساری، لأنّهما ذهبا إلی عدم منجّزيّه العلم الإجمالی، وعند من لا يجوّز إجراء الاُصول النافيه فی أطرافه، وإلّا فإنّ وجود العلم كعدمه فی جريان أصاله البراءه والعدم فی الوقائع المشتبهه.

فأورد عليه أوّلاً: بما قد عرفت عن المحقّق العراقی بدعوی الانحلال لهذا العلم، مع ثبوت الوجه الثانی، وهو الخروج عن الدِّين بالمخالفه، حيث يقول فی «نهايه الأفكار»(۱):

(إذ بمقتضی هذا المحذور والإجماع المزبور ولو تقديراً،يُستكشف لامحاله وجود مرجعٍ آخر فی البين، مثبتٍ للتكاليف الواقعيّه بالمقدار الوافی غير العلم الإجمالی، وبذلک يسقط العلم الإجمالی عن البيانيّه، لانحلاله بذلک المنجّز المستكشف من الإجماع ومحذور الخروج عن الدِّين..) إلی آخر كلامه.

لكنّه مندفع: بأنّ مقتضی الوجه الثانی بل الأوّل ليس إلّا نفی جواز الرجوع إلی البراءه، وإثبات قيام مثبتٍ للتكليف فی الجمله.

وأمّا كون المثبت هو العلم الإجمالی أو غيره، فإنّه لا يستفاد ذلک من الوجهين المزبورين، ولذلک يمكن الأخذ بالعلم الإجمالی فی إنجاز التكاليف، .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۱۵۰ .

وإثبـات ذلـک فی تمام أطرافه، لولا تنافیه مع اختلال النظام أو العسـر والحرج الحاصـلین من تنجیزها، وعلیه فمجرّد قیام الإجماع ومحـذور الخروج عن الـدِّین، لاـ یثبت مـا هو اللاّـزم فی مقـام الامتثـال، والمتصـدّی لـذلک هو العلم الإجمـالی، وعلیه فلا وجه لدعوی الانحلال کما لا یخفی.

وأورد علیه ثانیـاً: بـأنّه بعـد العلم بـأنّ جمیع أطرافه ممّـا لاـ یجب الإتیـان بها، ولا یکون منجّزاً فیها، لعروض الاضـطرار لارتکاب البعض؛ إمّـا من جهه اسـتلزامه العُسـر والحرج فیجوز، أو یجب ذلـک لاسـتلزامه الاختلال بالنظام، فإذا لم یتنجّز فی بعض أطرافه تفصـیلاً، فیکون الشـکّ فی التکلیف بالنسـبه إلی غیر المشـکوکات والموهومـات بـدویّاً، فلاـ تنجّز له، فکیف یؤخـذ بهـذا العلم الإجمـالی لإثبـات العمـل بالمظنونـات؟ فهـل العقاب علی ذلک فی سائر الأطراف علی تقـدیر المصادفه والمخالفه عقاباً بلا بیان ومؤاخذه بلا برهان؟!

واُجیب عنه: کمـا عن «الکفـایه» بـأنّ هـذا إنّما یلزم لو لم یعلم بطریق اللّم أی الانتقال من العلّه إلی المعلول إیجاب الاحتیاط من نـاحیه الشـارع، مع أنّه قـد علم بـذلک، لاهتمـام الشـارع بالتکـالیف، ومنافـاه ذلـک مع عـدم مراعاه الاحتیاط ولو بالإتیان ببعض المحتملات، وهو المظنونات مثلاً، مع صحّه دعوی الإجماع علی عدم جواز الإهمال فی هذا الحال، وأنّه مرغوبٌ عنه شرعاً قطعاً، فمع استکشاف ذلک لا یعدّ العقاب حینئذٍ عقاباً بلا بیان.

ولکن یرد علیه: بـأنّ فهم ذلـک من الشـارع لابـدّ وأن یکـون مقرونـاً بـدلیل، وهو لیس إلاّـ الإجمـاع، أو من جهه اسـتلزام ترکها الخروج عن الدِّین، وهما عباره اُخری عن الرجوع إلی الوجهین السابقین ، ولا یعدّ وجهاً ثالثاً مستقلاًّ کما هو المقصود.

أقول: ولکن الصحیح فی الجواب أن یُقال :

لاـ مجال للحکم بعدم انحلال العلم الإجمالی بمجرّد جواز الارتکاب أو الترک فی المشکوکات والموهومات، بل العلم الإجمالی بوجود التکالیف فی المظنونات باقٍ بحاله، فلابدّ من الامتثال والإتیان به. مضافاً إلی أنّ رفع الید عن الاحتیاط فی الموهومات والمشکوکات لم یکن فی جمیع أفرادها، خصوصاً فی المشکوکات کما ذکره الشیخ رحمه الله ، فمقتضی هذا الدلیل أی الاختلال فی النظام، أو لزوم العسر والحرج هو رفع الید بمقدار ما یلزم ذلک لا مطلقاً کما لا یخفی. فلازمه حینئذٍ لیس هو حجّیه مطلق الظنّ فقط، بل یکون أوسع من ذلک.

ولکن قد عرفت عدم الحاجه إلی هذه المقدّمه لفساد أساس الانسداد بالمقدّمتین السابقتین کما لا یخفی .

قال المحقّق النائینی: فی مقام بیان جعل وجه الاختلاف بین الوجهین الأولین والوجه الأخیر هو الاختلاف فی النتیجه من حیث الکشف والحکومه، بأنّ نتیجه الأولیین هو الکشف بخلاف الأخیر، حیث یمکن أن تکون النتیجه هو الکشف، ویمکن أن یکون بالتبعیض فی الاحتیاط، حتّی علی نحو الحکومه، والمقصود فی الحال هو کون النتیجه بالکشف فی الأولیین حیث قال:

(إنّ مرجع الإجماع أو لزوم الخروج من الدِّین إلی أنّ الشارع أراد من العباد التعرّض للوقائع ولم یُرخّصهم، فالعقل یحکم حکماً ضروریّاً بأنّه لابدّ للشارع من نصب طریقٍ للعباد، لیتمکّنوا من امتثال التکالیف، وهذا الطریق المجعول لابدّ أن یکون واصلاً إلی العباد؛ إمّا بنفسه کالاحتیاط، حیث یکون واصلاً إلی ما هو الواقع، ومحرزاً له فی حال انسداد باب العلم والعلمی، وهذا

احتياطٌ شرعى كالاحتياط فى الدِّماء والفروج، لا عقلى كالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى، وبعد إثبات بطلان طريقيّه الاحتياط وأنّ الشارع لم ينصبه طريقاً بواسطه بعض الوجوه الآتيه، تكون النتيجه حجّيه الظنّ شرعاً، لأنّه يكون حينئذٍ حجّه بطريق الشارع، حيث لا طريق له غير ذلك، فيكون الظنّ طريقاً شرعيّاً واصلاً بطريقه لا بنفسه، وهذا هو معنى الكشف على الوجهين الأولين .

وأمّا إن كان المدرك فى بطلان الإهمال هو العلم الإجمالى، فيتفاوت إلى ما سيجىء فى محلّه)، انتهى ملخّص كلامه(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنّ تماميّه ذلك مبتنٍ على المنع عن الاتّكاء على حكم العقل بلزوم اتّخاذ مرجعٍ آخر فى البين بمقدارٍ يُخرج عن محذور الخروج عن الدِّين، وتعيينه فى الظنّ، أو بمنع إيكال الشارع إلى هذا الحكم العقلى فى الحكم بلزوم التعرّض لامتثال الأحكام، وإن كان حكم العقل موجوداً، وحيث لا يكون أحد الأمرين ممنوعاً، فلا مانع من سكوت الشارع عن جعل طريقٍ للامتثال، حتّى يستظهر منه الكشف، إلاّ أن يثبت ذلك من طريق قاعده الملازمه، بأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وقد عرفت فى محلّه عدم تماميّه ذلك .

فإثبات الكشف بالوجهين الأوّلين بما ذكره مشكلٌ جدّاً، والبيان الزائد على هذا المطلب موكولٌ إلى محلّه.

هذا كلّه تمام الكلام فى القسم الأوّل، من عدم جواز الإهمال فى الامتثال بالرجوع إلى أصاله البراءه وأصاله العدم. .

١- فوائد الاُصول: ج٣ / ٢٣٢ .

وأمّا الكلام فى القسم الثانى: وهو عدم جواز الإهمال بالرجوع إلى أحد اُمور خمسه أو أزيد من الاُمور المقرّره للجاهل، فنقول:

أمّا بطلان الرجوع إلى التقليد: فإنّه يتحقّق بإمكان رجوع الجاهل إلى العالم إذا لم يعتقد الجاهل بطلان مدرك علم العالم، ولا يرى علمه جهلاً، وإلاّ كان رجوعه من رجوع العالم إلى الجاهل، ففى المقام لا يجوز لمن يرى انسداد باب العلم والعلمى الرجوع إلى من يرى انحلالهما، لأنّ من يرى الانسداد يعتقد عدم حجّيه ظواهر الكتاب والأخبار صدوراً وظهوراً، بخلاف من يرى الانفتاح، حيث يعتقد حجيّتها كما يكون عكسه كذلك، فلا يجوز عقلاً لمن يعتقد عدم الانسداد لباب العلم والعلمى، بأن يرجع إلى من يعتقد الانسداد، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وأمّا القرعه: فلا يجوز الرجوع إلى القرعه ونحوها، لأنّ من الواضح أنّ أساس الأحكام الشرعيّه غير مبتنٍ على مثل القرعه بالضروره، وعلى فرض تسليم حجيّتها، فهى حجّه فى موارد قليله ومعدوده من الشُّبهات الموضوعيّه لا مطلقاً، حتّى فى مثل الشُّبهات الحكميّه كما هو مورد البحث، فإنّ الرجوع إليها فيها فاسدٌ بالضروره.

وأمّا بطلان الرجوع إلى الاُصول العمليّه: فى كلّ مورد، فتحقيق الحال فيها هو أن يقال: إنّ الاُصول العمليّه على أقسام:

تارةً: تكون غير محرزه.

واُخرى: تكون الاُصول محرِزه.

وقد تكون الاُصول تارةً مثبته، واُخرى نافيه.

أمّا الاُصول المثبته وغير المحرزه: مثل قاعده الاشتغال، فلا مانع من جريانها فى مواردها، ولكن الرجوع إليها مع انضمام مقدارٍ من الأحكام المعلومه تفصيلًا لا ـ يوجب انحلال العلم الإجمالى، فيكون تنجّزه باقٍ بحاله، فلابدّ من العمل على طبق العلم الإجمالى، فالرجوع إليها يكون حاله كحال الأحكام المعلومه تفصيلًا، هذا مع أنّه لو لم ندّع العلم ولو إجمالاً بخلاف ما هو مقتضى قاعده الاشتغال، لكونه مخالفاً للحكم الواقعى فى البين، فلا يبعد حينئذٍ دعوى عدم صحّه الرجوع إليها أيضاً، فتأمّل.

وأمّا الاُصول المثبته المُحرِزه: كالاستصحاب حيث يثبت التكليف به، فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى إجرائه وعدمه، فقد التزم المحقّق صاحب «الكفايه» إلى جريانها، باعتبار أنّه لا يمنع عنه شىءٌ عقلًا ولا نقلًا فى المقام، وإن علم بانتقاض الحاله السابقه إجمالاً، إن قلنا بكون هذا العلم مانعاً فى سائر الموارد عن إجراء الاستصحاب، لاستلزامه التناقض بين صدر الحديث وذيله، إن قلنا بشموله لمثل هذا الاستصحاب؛ لأنّ مقتضى قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشكّ»، هو الحكم بالإبقاء، ومقتضى قوله عليه السلام فى الذيل: «بل اُنقضه بيقين آخر» هو عدم الإبقاء، فمع فرض وجود العلم بانتقاض الحاله السابقه، لا يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب فيه، إلاّ ـ أنّه ليس الأمر فى المقام كذلك لعدم تحقّق مستلزمات وشروط جريان الاستصحاب الموجب للتناقض هنا، وهو أنّ فى جريان الأصل فى كلّ طرفٍ يكون مشكوكاً فعلًا ليس فى مقابله الشكّ الفعلى الملتفت إليه بالنسبه إلى بعض آخر من الأطراف، حتّى يوجب العلم بالانتقاض المانع عن الجريان؛ لأنّ المجتهد حال الاستنباط لا يلتفت إلاّ إلى ما هو المشكوك الفعلى الذى يجرى فيه

الاستصحاب، دون الطرف الآخر من الأطراف، فدليل لا تنقض شاملٌ لمثل هذا الشكّ لتماميّه أركانه بلا وجود مزاحم.

فإذا قلنا بجريان الاستصحاب والاحتياط فى الاُصول المثبته، بضميمه تلك الأحكام المعلومه تفصيلاً، فهذا ربما يوجب انحلال العلم الإجمالى، وعليه فلا وجه للحكم بحجيّه الظنّ المطلق، لعدم وجود علم منجّزٍ فيه، انتهى كلامه بتقرير منّا(۱).

أورد عليه المحقّق النائينى: بعدم إمكان جريان الاستصحاب فى المقام أيضاً، مع العلم بنقض الحاله السابقه، وأنّ ما التزم به المحقّق صاحب «الكفايه» من أنّ المجتهد قبل الورود فى الاجتهاد والاستنباط يعلم تلك الحاله بأنّ جريان الاستصحاب فى جميع الأطراف مستلزمٌ للعلم بالنقض، وهو موجبٌ لكون الشكّ فى جميع الأطراف ملتفتاً إليه، ليكون حال الاستصحاب كحال ذلك فى سائر الموارد من استلزامه للتناقض فى الحديث بصدره وذيله غير تامّ، انتهى كلامه(۲).

أمّا المحقّق الحائرى: فقد وافق النائينى فى التزامه بعدم جريان الاُصول المثبته هنا، حتّى ولو لم نقل بمنافاه العلم الإجمالى بالانتقاض لجريان الأصل فى كلّ طرفٍ، مستدلاً لذلك بأنّ الأمارات الموجوده فى مواردها قد توجب العلم الإجمالى بخلاف مفادها، والعلم الإجمالى بخلاف مؤدّى الاُصول مضرٌّ لنا فيما نحن بصدده، سواءٌ كان العلم علماً بنفى التكليف فى بعض مواردها أم بإثبات تكليف آخر مضادٍّ لمؤدّى الاُصول.. إلى آخر كلامه(۳) .

۱- اُصول الكفايه: ۲ / ۱۲۱ .

۲- فوائد الاُصول: ۳ / ۲۳۶ .

۳- درر الفوائد: ۲ / ۴۰۱ .

أقول: الإنصاف ما التزم به المحقّق العراقى من عدم منافاه جريان الأصل فى كلّ طرف للعلم الإجمالى بالانتقاض، وتفصيل الكلام سيأتى إن شاء اللّه تعالى فى باب الاشتغال والاستصحاب، ولا بأس بالإشاره إليه فى المقام على نحو الإجمال، فنقول:

إنّ أركان الاستصحاب هو الشكّ الفعلى مع اليقين السابق، والوحده فى القضيّه، فمتى ما تحقّقت هذه الأركان الثلاثه، جرى الاستصحاب فى المورد ولو كان فى أطراف العلم الإجمالى، فيما إذا لم يستلزم جريانه فى كلّ منها مخالفه قطعيّه عمليّه، وفيما إذا لم يلزم من جريان ذلك التناقض بين صدر الحديث وذيله، لأنّ ما تعلّق به الشكّ تفصيلاً ليس إلاّ كلّ طرفٍ مع كونه مسبوقاً باليقين سابقاً، وأمّا ما علم انتقاضه عباره عمّا هو كذلك بالإجمال، ومثله لا يكون مشكوكاً حتّى يستلزم التناقض، وهذا يقتضى أن يكون متعلّق الشكّ غير ما تعلّق به اليقين، ومع اختلافهما وعدم تعلّقهما بشىء واحد لا يتحقّق التناقض، ومجرّد إمكان الانطباق عليه، لا يوجب العلم بالانتقاض، وعليه فالأصل جارٍ فى كلّ من الطرفين، لكن بالتعارض يسقط فيما إذا كانا متعارضين، بلا فرق فى ذلك بين المقام وغيره.

وأمّا دعوى المحقّق الحائرى من أنّ العلم الإجمالى إذا كان مؤدّاه مخالفاً للواقع استلزم الضرر، فهى دعوى لا دليل يدلّ عليه، إلاّ ما عرفت من الإشكال بلحاظ شمول دليل الاستصحاب له، وإلاّ فمجرّد العلم بالمخالفه فى أحد الأطراف، مع عدم كونه معلوماً غير ضائرٍ، إلاّ إذا استلزم ذلك تحقّق المخالفه العمليّه القطعيّه.

وبالجمله: فالأقوى عندنا هو جريان الاُصول المثبته المحرزه، لولا سقوطها بالمعارضه، ولازم ذلك إثبات التكليف، ولكن مجرّد ذلك ولو انضمّ إليها مع

الأحكام المعلومه تفصيلًا لا يوجب الانحلال.

وعليه، فما ادّعاه المحقّق الخراسانى من الانحلال مشكلٌ جدّاً، فلابدّ من العمل بغيرهما من المظنونات وغيرها بواسطه العلم الإجمالى، فلا يكون الرجوع إلى ذلك موجباً لرفع اليد عن الإجماع أو استلزامه محذور الخروج عن الدِّين .

وأمّا الاُصول النافيه: فلا يمكن العمل بها، لأنّ جريانها فى جميع أطراف العلم الإجمالى، ربما يوجب المخالفه العَمليّه القطعيّه، مع أنّ إجراء ذلك لا يوجب انحلال العلم الإجمالى فى غير تلك الاُصول من المثبتات، فلابدّ العمل بالاحتياط.

أمّا الشيخ قدس سره فقد جعل وجه عدم جواز الرجوع إلى الاُصول الوجوديّه المثبته للتكليف من الاحتياط إذا كانت المسأله من أطراف العلم الإجمالى الشخصى المتعلّق بها بخصوصها، مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالى الكلّى المتعلّق بالأحكام، ومن الاستصحاب المثبت للتكليف إذا لم تكن المسأله من أطراف العلم الإجمالى، وإذا لم يستلزم العمل به العُسر والحَرج المنفيّين لكثره المشتبهات.

أقول: الإنصاف عدم قوّه هذه الدعوى فى الاحتياط أو الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى الشخصى دون العكس بأن يكون إعمالها مستلزماً للعسر والحرج، كما اتّفقنا فى ذلك مع المحقّق النائينى رحمه الله بعد تصديق ذلك فى الاحتياط التامّ للعلم الإجمالى الكلّى.

إلاّ أنّه استدرك عن ذلك فى المعاملات بقوله: (نعم لا يبعد ذلك فى خصوص المعاملات، فإنّ الاستصحاب فيها يقتضى الفساد، فالرجوع فيها إلى الاستصحاب قد يُفضى إلى العُسر والحرج)(۱) .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۳۶ .

لكنّه مخدوشٌ: بأنّ الاستصحاب فى المعاملات إذا اقتضى الفساد، أصبح الأصل حينئذٍ من الاُصول النافيه لا المثبته، وهو خارجٌ عن الفرض موضوعاً كما لا يخفى.

فدعوى العُسر والحَرج فى العمل بالاحتياط فى موارد خاصّه بالعلم الإجمالى الشخصى غير مقبوله، كما أنّ جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى غير منافٍ مع العلم بالانتقاض.

نعم، يسقط نتيجهً لتعارضه مع الأصل المقابل له .

وأمّا العمل بالاحتياط: بأن يقوم المكلّف بمراعاه الاحتياط التامّ فى جميع الوقائع المشتبهه، فهل يجوز العمل به فى مقام انسداد باب العلم والعلمى أم لا يجوز ذلك ؟

فقد وقع الخلاف بين الأعلام، حيث ذهب بعضهم كالمحقّق الحائرى على ما صرّح به فى دُرره إلى جوازه لعدم استلزام العمل به محذوراً أصلاً، قال:

(إنّ الاحتياط ليس إلّا بواسطه العلم الإجمالى، وهو إنّما يكون بين موارد الأمارات المثبته للتكليف، لا بينها وبين ما لا يكون عليه أماره أصلاً، ولا يلزم من الاحتياط فى تمام مواردها حرجٌ، بحيث يوجب اختلال النظام، بل ولا يكون حرجاً لا يتحمّل عادهً بالنسبه إلى كثيرٍ من المكلّفين الذين ليس محلّ ابتلائهم إلّا القليل من التكاليف، واتّفاق الحَرج فى بعض الموارد لبعض الأشخاص يوجب رفع الاحتياط عنه، لا عن عامّه المكلّفين، فمقتضى القاعده الاحتياط فى الدِّين إلّا فى موارد خاصّه، مثل أن يوجب اختلال النظام، أو كان ممّا لا يتحمّل عادهً، أو لم يكن الاحتياط ممكناً، كما إذا دار الأمر بين المحذورين، أو وقع التعارض بين

الاحتیاطین، أو یوجب الاحتیاط المخالفه القطعیّه لواجبٍ قطعی آخر، فیجب العمل بالظنّ، لأنّه لا طریق للمکلّف أقوی منه.

والحاصل: أنّ دعوی الحرج لا سیّما الموجب لاختلال النظام بالنسبه إلی آحاد المکلّفین، الموجب لسقوط الامتثال القطعی عن الکلّ، فی غایه الإشکال.

وممّا یدلّ علی ما ذکرنا أنّ بناء سیّد مشایخنا المیرزا الشیرازی قدس سره کان بنائه علی إرجاع مقلّدیه إلی الاحتیاط، وقلَّ ما یتّفق فیه إظهار الفتوی والمخالفه للاحتیاط، وکان مرجع عام أفراد الشیعه مدّه متمادیه، ومع ذلک ما اختلّ نظام العالم بواسطه الرجوع إلی الاحتیاط، وما کان تحمّل هذا الاحتیاط شاقّاً علی المسلمین بحیث لا یتحمّل عادهً ، وکیف کان هذه الدعوی محل نظر بل منع)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال، لأنّ البحث لیس إلّا فی کلّ ما یوجب الشبهه والاحتمال من وجود الحکم فی تلک الواقعه، المستلزم للاحتیاط، سواءٌ کان بالظنّ أو الشکّ أو الوهم، ومن الواضح أنّ ارتکاب الاحتیاط فی کلّ موردٍ یحتمل فیه ولو باحتمالٍ ضعیف وجود حکمٍ من الوجوب أو الحرمه فیأتیه أو یترکه، فإنّ هذا یوجب صَرف وقته وعُمره فی ذلک کما ذکره الشیخ الأنصاری رحمه الله فی رسائله، وما فعله المیرزا الشیرازی من الاحتیاطات لیس إلّا فیما کان الدلیل فیه قائماً، إلّا أنّه لم یتمّ دلالته، وهذه الموارد لیست من الکثره إلی حدٍّ یوجب العمل بالاحتیاط فیها الاختلال أو غیر ذلک، بخلاف ما لو قلنا بوجوب الاحتیاط فی جمیع الموارد من المشتبهات کما هو المفروض. .

۱- درر الفوائد للحائری: ج۲ / ۴۰۳ .

نعم، قـد يقع الشكّ والترديـد فى أنّ العمل بالاحتياط الذى يوجب المحاذير المذكوره هل هو الاحتياط فى كلّ ما هو مظنون أو مشكوك، أو أنّه الاحتياط فى خصوص العناوين الثلاثه من الظنّ والشكّ والوهم؟

أمّا الشـيخ قدس سـره فقد ذهب إلى الثانى، واعتقد أو احتمل عدم تحقّق المحاذير فى العمل بالاحتياط فى المشكوكات، وليس ببعيدٍ بعد الفراغ عن عدم لزوم محذور فى الاحتياط فى خصوص المظنونات كما عليه جميع العلماء.

وكيف كان، ففى كلّ مورد لا يمكن الاحتياط التامّ فيه، فلا إشـكال فى عـدم وجوبه، لقبـح التكليف بغير المقـدور بضـروره من العقل، وإن كان مخلاًّ بالنظام نوعاً أو شخصاً، فلا إشكال فى قبحه عقلًا، وعدم جوازه شرعاً، إذ الشارع لا يرضى بمثل هذا النحو مـن الاحتيـاط، بـل قـد ينتفى موضوعـاً، لأنّ فى بعض المـوارد يـوجب العمـل بالاحتيـاط ترك الـواجب، فيكـون حينئـذٍ العمل بالاحتياط خلافاً للاحتياط، ففى هذه الموارد يكون الحكم واضحاً.

حكم الاحتياط الموجب للعُسر والحَرج

حكم الاحتياط الموجب للعُسر والحَرج

وقـع الخلاف فيمـا إذا كـان الاحتيـاط موجبـاً للعُسـر والحرج، فهـل يجب العمـل به، حتّى لو اسـتلزم ذلـك، كمـا عليه المحقّق الخراسانى والحائرى؟

أو لا ـ يجب العمـل به كمـا عليه الشـيخ والمحقّق النـائينى والعراقى والحكيم وغيرهم من المحقّقين رحمهم الله ؟ وهو الحقّ، فلا بأس بذكر دليل صاحب «الكفايه» وبيان ما يرد عليه.

قال المحقّق الخراسانى: (وأمّا فيما لا يوجب أى اختلال النظام فمحلّ

نظر، بل منع، لعـدم حكومه قاعـده نفی العُسـر والحرج علی قاعده الاحتیاط، وذلك لما حقّقناه فی معنی ما دلّ علی نفی الضـرر والعسـر، من أنّ التوفیق بین دلیلیهمـا ودلیل التكلیف أو الوضع المتعلّقین بما یعمّهما، هو نفیهما عنهما بلسان نفیهما، فلا یكون له حكومه علی الاحتیاط العُسری إذا كان بحكم العقل، لعدم العُسر فی متعلّق التكلیف، وإنّما هو فی الجمع بین محتملاته احتیاطاً.

نعم، لو كان معناه نفی الحكم الناشـئ من قبله العُسـر كما قیل، لكانت قاعده نفیه محكّمه علی قاعده الاحتیاط؛ لأنّ العُسـر حینئذٍ یكون من قبل التكالیف المجهوله، فیكون منفیّه بنفیه.

ولاـ یخفی أنّه علی هـذا لاـ وجه لـدعوی اسـتقلال العقـل بوجوب الاحتیـاط فی بعض الأطراف، بعـد رفع الیـد عن الاحتیاط فی تمامها ، بل لابدّ من دعوی وجوبه شرعاً كما أشرنا إلیه فی بیان المقدّمه الثالثه ، فافهم وتأمّل جیّداً)، انتهی كلامه.

قال المحقّق الحائری فی «درر الفوائد»: تأییداً لما قیل، فی جمله كلامه فی المقام:

(وأمّا لو لم یكن بهذه المثابه أی اختلال النظام فالتمسّک فی رفعه بالأدلّه السمعیّه الدالّه علی نفی الحرج فی الدِّین محلّ تأمّل إذ یمكن أن یُقـال ظاهرهـا عـدم جعـل الشـارع تكلیفـاً یوجبُ الحَرج بنفسه، ولا إشـكال فی أنّ التكالیف المجعوله من قبل الشارع لیست بنفسـها بحیث یوجب امتثالهـا الحَرج والمشـقّه، وإنّمـا جـاء الحَرج من قِبـل جهـل المكلّف فی تعیینها، وبعـد عروض هـذا الجهل یحكم العقل بوجوب الاحتیاط، ولیس الاحتیاط شرعیّاً حتّی یلزم منه جعل

الحرج، فما جَعله الشارع ليس بحرجىّ، وما يكون حَرجيّاً ليس بمجعولٍ للشارع، هذا). انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامهما من الإشكال، لأنّ ظاهر دليل نفى الضرر والحرج هو النظر إلى ما هو المجعول أوّلاً من الأحكام الواقعيّه الأوّليّه، بمعنى أنّ لسان الدليل النافى لهما ملاحظه عروض الحاله الثانيه للأحكام المتبدّل فى لسان القوم، والمصطلح عندهم بأنّهما يكونا بلحاظ العناوين الثانويّه، فكلّ ما يوجب الحَرج والضرر الناشئ من فعليّه الحكم الأوّلى بالذات، أو بواسطه عروض بعض الحالات الخاصّه للمكلّف كالاضطرار أو الجهل أو غير ذلك يكون مرفوعاً، فليس المراد من دليلهما نفى خصوص ما يستلزم الضرر أو الحرج بنفس الجعل،خصوصاً فى قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» حيث أنّ لسانه ينادى الإطلاق لكلّ من القسمين، الصادق عليهما عنوان الحرج فى الدِّين لو سلّمنا ما قيل فى مثل لا ضرر مع أنّه قد عرفت الإطلاق فيه أيضاً .

بل كيف لا يكون كذلك، مع أنّ كثيراً من موارد تحقّق ذلك يكون من أفعال المكلّف الحاصل بسوء اختياره، بحسب بعض الحالات العارضه له بسوء عمله، فإنّ الالتزام بذلك موجبٌ للالتزام بخروج كثيرٍ من الأقسام والموارد، فشمول دليل نفى الحرج والضرر لمثل وجوب الاحتياط، لا يتفاوت بين أن يكون وجوبه شرعيّاً أو عقليّاً؛ لأنّ حكم العقل بذلك لا يكون إلّا بواسطه اقتضاء فعليّه الحكم الواقعى لذلك، فيرفع هذا الاقتضاء بدليل نفى الحرج والضرر، ولذلك بملاحظه هذا الأمر نرى أنّ المحقّق الحائرى رحمه الله رجع عن كلامه فى الجمله. .

۱- درر الفوائد: ج۲ / ۴۰۳ .

أقول: وظهر ممّا تقـدّم أنّ وجه تقدّمهما على الأحكام الأوّليّه، إنّما هو من جهه الحكومه، لأنّ لسانهما ناظران إلى الحكم الأوّلى، ولـذلك لاـ يلاحـظ النسـبه بينهما وبين الـدليل الواقعى، يعنى يحكم بتقـدّمهما على الحكم الأوّلى، ولو كانت النسـبه العموم من وجه، إذ لسان دليل الحاكم عنـد العرف مقـدّم على الـدليل المحكوم،حتّى ولو كان ظهور لسان المحكوم أقوى من لسان الدليل الحاكم وظهوره.

وأمّـا كـون لسـان النفى بلحـاظ حـال نفى الموضـوع أو الحكم، فهـو أمرٌ ليس هاهنـا محـلّ بحثه، بـل نبحث عنه إن شـاء اللّه فى المباحث المرتبطه بتلك القاعدتين تفصـيلًا، فالتعرّض للبحث عنه فى المقام لا يتناسب مع سـير البحث، برغم أنّ المحقّق النائينى تعرّض للجواب عنه فى المقام، وإن شئت الاطّلاع عليه فارجع إلى تقريراته.

هذا تمام الكلام فى الفقره الاُولى من كلام صاحب «الكفايه».

وأمّـا الكلاـم فى الفقره الثـانيه: من قـوله رحمه الله : (لاـ وجه لـدعوى اسـتقلال العقـل..) فـإنّ المقصود من هـذه الجمله بيـان أنّ الاحتياط التامّ الكلّى إذا لم يكن واجباً لأجل دليل الحرج والعسر على مختارنا أو لم يكن جائزاً لأجل اختلال النظام، فهل يتبدّل وجوب الاحتياط الذى كان مقتضـى العلم الإجمالى إلى تبعيّه الأطراف من المظنونات أو هما مع المشـكوكات، إذا كان مجموع الأطراف غير واجب أو جائز؟

أم لا يتبدّل، فلا يكون العلم الإجمالى بعد رفع تنجّزه بالنسبه إلى جميع الأطراف مقتضياً لوجوب الباقى؟

فيه خلافٌ ناشٍ من أنّ العلم الإجمالى الذى كان سبباً لتنجّز التكليف، إذا

سقط تنجّزه بواسطه حدوث الاضطرار أو العلم به، الموجب لسقوطه بالنسبه إلى الكلّ، فهل يبقى تنجّزه بالنسبه إلى الباقى، أم يصبح حينئذٍ بالنسبه إلى الباقى شكّاً بدويّاً، لاحتمال أن يكون الحكم الواقعى واقعاً فيما اضطرّ إليه، ويكون مرخّصاً فيه، فلا يبقى حينئذٍ تكليفٌ ؟ فهذا الاحتمال يوجب قيام الشكّ فى الطرف الآخر وهى المظنونات شكّاً بدويّاً، فيصير هذا مثل ما لو علم إجمالاًـ بنجاسه أحد الإنائين، ثمّ اضطرّ إلى شُرب أحدهما المعيّن أو غير المعيّن، فلا يكون العلم الإجمالى بالنسبه إلى الباقى منجّزاً، وهكذا فى المقام.

وهذا هو مختار صاحب «الكفايه» فى عروض الاضطرار فى أطراف العلم الإجمالى بالمعيّن أو غير المعيّن، نظير ما لو تلف وخرج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، ثمّ أصبح وجوب الإتيان بالمظنونات هنا شرعيّاً، أى فهمنا من لسان الشرع من طريق اللّم اختصاص وجوب الاحتياط بخصوص المظنونات لاهتمام الشارع بذلك، فلا يكون وجوب الاحتياط فيه عقليّاً بل يكون شرعيّاً.

هذا تفسيرٌ للجمله الثانيه من كلام صاحب «الكفايه».

أقول: لكنّه مخدوشٌ بما عرفت من وجود الدليل الحاكم على وجوب الاحتياط عند استلزامه العُسر والحرج، فعليه يقتضى كون الاحتياط التامّ غير واجب، فيسقط هذا العلم الإجمالى بالنسبه إلى الموهومات والمشكوكات، وعند ذاك يجب الاحتياط فى الباقى والذى يسمّيه القوم بالتبعيض فى الاحتياط؛ لأنّ العلم الإجمالى بوجود الأحكام فى هذه الأطراف، كان مقدّماً زماناً على العلم بالاضطرار بعدم إمكان الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، بل قد عرفت وجود الخلاف فى أصل الاضطرار، واستلزامه اختلال النظام أو العُسر والحرج، فإذا

تنجّز العلم، فالاضطرار الطارئ لا ـ يوجب سقوط التنجّز عنه، لأنّ العقل كما يحكم بوجوب تحصيل الموافقه القطعيّه، كذلك يحكم بحرمه المخالفه القطعيّه، فإذا سقط الوجوب عن الأوّل لما ذكر، فهو لا يوجب السقوط عن الثانى، وهو حرمه المخالفه القطعيّه، فهى تضلّ باقيه، ويقتضى الاحتياط فى المظنونات، أو هى مع المشكوكات، إن لم يستلزم الثانيه المحاذير المذكوره آنفاً، فيصير وجوب الاحتياط حينئذٍ وجوباً عقليّاً لا شرعيّاً كما عليه صاحب «الكفايه» وصرّح به فى آخر كلامه.

وبالجمله: نتيجه هذا البيان فى مقدّمات الانسداد، هو الحكومه، أى العقل يحكم بوجوب الإتيان بالمظنونات، أو هى مع المشكوكات.

هذا كلّه لو كان المستند فى ذلك هو العلم الإجمالى .

وأمّا لو قلنا بعدم تنجّز العلم الإجمالى بعد سقوط تنجّزه عن بعض الأطراف، ولم نقل بلزوم القيام بالاحتياط فى الباقى المستفاد من الأدلّه الشرعيّه بطريق اللّم، بل حكمنا بوجوب الاحتياط بواسطه قيام الإجماع على ذلك، وهو يتصوّر علىأقسام:

تارهً: يقوم الإجماع على حرمه المخالفه القطعيّه لا على خصوص لزوم العمل بالمظنونات، أو هى مع المشكوكات.

واُخرى: يقوم على أحد الوجهين المزبورين.

وثالثه: أن يكون معنى قيام الإجماع، أنّ مبنى الشريعه ليس على امتثال التكليف بنحو الإجمال، بل لابدّ وأن يكون الامتثال لكلّ تكليفٍ بعنوانه الخاصّ من الوجوب والحرمه.

وعليه، فإن كان قيام الإجماع على النحو الأوّل، فإنّه لا يقتضى الحكم بوجوب الامتثال على المظنونات أو مع المشكوكات، بل لسانه عدم تحقّق المخالفه القطعيّه، وهو يثبت من خلال القيام بالإتيان بأحد المحتملات من المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإثبات إحدى الاُولتين يحتاج إلى ضمّ أمرٍ آخر إليه، وهى المقدّمه الرابعه الدالّه على أنّ العقل يحكم بتقدّم ما هو الأقرب إلى الواقع، إذ تقديم الأبعد عليه قبيح عقلاً، لأنّه ترجيحُ للمرجوح على الراجح، فمقتضى ذلك هو وضوح أنّ ما كان موجباً للعُسر والحرج، هل هو خصوص الموهومات فقط ليجب تركها والأخذ بالاحتياط فى الآخرين، أو أنّ الموجب له كلّ واحدٍ من الموهومات والمشكوكات ليجب عليه تركهما والعمل بالاحتياط فى المظنونات فقط؟

ولا ـ يخفى أنّ نتيجه المقدّمات المذكوره حول وجوب الاحتياط هى الحكومه لا ـ الكشف، إذ الحاكم بتعيّن المظنونات أو مع المشكوكات هو العقل.

وعليه، فما ذكره الشيخ رحمه الله واختاره يكون فى غايه المتانه.

وأمّا إن كان المستند بعد الإجماع على حرمه المخالفه القطعيّه، هو قيام الإجماع القطعى أو الظنّى على تعيين العمل بالظنّ أو مع الشكّ، فإثبات حكم مولوى من ذلك الإجماع، بحيث يستلزم الكشف على حجّيه الظنّ أو هو مع الشكّ، يعدّ فى غايه الإشكال، لأنّ العقل هنا يستقلّ بلزوم ذلك، لوقوعه فى سلسله معلولات الأحكام من الإطاعه والمخالفه، والمعدوده من المستقلّات العقليّه.

أقول: التزم المحقّق النائينى فى المقام بالكشف حيث أنكر أن يكون للعقل حكماً كما هو مبناه ومبنى تلميذه السيّد الخوئى، حيث التزما بأنّ الحكم والجعل

يكون من شأن الشارع، وشأن العقل ليس إلاّ درك الحقائق، ولكن حيث كان أصل المبنى عندنا غير تامّ، فلا يتمّ ما يبتنى عليه، وهو المطلوب.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لو كان المستند فى وجوب العمل بالاحتياط، هو الإجماع القائم على وجوب العمل بالمظنون، أو هو مع المشكوك، فحكمه حكم المذكور سابقاً، لأنّ كاشفيّته عن رأى المعصوم بحيث يوجب كون وجوب العمل بالظنّ أو هو مع الشكّ شرعيّاً غير معلوم، بل يطمئن النفس على خلافه، لقيام الدليل العقلى على ذلك، وإيكال الشارع ذلك إليه لا يكون بقبيحٍ، فنتيجته أيضاً هو الحكومه لا الكشف.

وفيما إذا كان المستند هو القسم الثالث من الإجماع، بعد قيام الإجماع على وجوب العمل بالظنّ والشكّ، وهو أنّ مبنى الشريعه .

ودعوى: لزوم التعيّن فى مقام العمل، فلا يجزى الامتثال الاحتمالى.

مدفوعه أوّلاً: لأنّه مضافاً إلى بطلان أصل المبنى، لعدم إمكان تحصيل مثل هذا الإجماع لا القطعى منه ولا الظنّى إنّه مبنيٌّ على القول بوجوب قصد الوجه فى الواجبات، والجزم بالحرام فى المحرّمات، وقد أشبعنا الكلام فى عدم وجوبه فى باب مقدّمه الواجب، هذا أوّلاً.

وثانياً: على فرض التسليم، إنّما يجبُ فيما يقدر المكلّف على تحصيل العلم التفصيلى بذلك، لا فيما هو عاجز عنه كما فى مثل المقام، لأنّ حكمنا بوجوب العمل بالظنّ فى المقام كان نتيجه الاضطرار واللاّبديّه، لا من جهه طريقيّته إلى الحكم الواقعى لاحتمال مخالفته للواقع.

وإن قيل: يكفى الإتيان بقصد الوجوب بالوجوب العقلى .

قلنـا: يصـحّ ذلك حتّى بالنسـبه إلى إتيان الاحتياط اللاّزم بمقتضـى حكم العقل، فلا حاجه إلى حكم الشـرع بـذلك حتّى يصـير وجوبه شرعيّاً، وتكون النتيجه هى الكشف.

وبـالجمله: فـالقول بـالكشف كمـا عليه المحقّق النـائينى، بل وصاحب«الكفايه» على بعض الوجوه ضـعيفٌ غايته، وعليه لابـدّ من متابعه مسلك الشيخ والالتزام بالحكومه لو تمّت بقيّه المقدّمات. ولكن قد عرفت عدم تماميّه المقدّمه الثانيه، فلا تصل النوبه إلى هذه الاُمور.

نظريّه الشيخ الأنصارى حول جريان الاحتياط

نظريّه الشيخ الأنصارى حول جريان الاحتياط

التزم الشـيخ رحمه الله فى رسـائله بعـد اعترافه بـالتبعيض فى الاحتيـاط، والقول بالحكومه بترك الاحتياط فى الموهومات اعتماداً على عموم أدلّه نفى العُسر والحَرج ولزوم مراعات الاحتياط فى المظنونات والمشكوكات، قال ما لفظه:

(اللّهُمَّ إلاّ أن يُدّعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات أيضاً.

وحاصـله: دعوى أنّ الشـارع لاـ يريـد الامتثال العلمى الإجمالى فى التكاليف الواقعيّه المشـتبهه بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجمـاع دعوى انعقـاده على أنّه لا يجب شـرعاً الإطاعه العلميّه الإجماليّه فى الوقائع المشـتبهه مطلقاً، لا فى الكلّ ولا فى البعض، وحينئذٍ يتعيّن الانتقال إلى الإطاعه الظنّيه.

لكن الإنصاف أنّ دعواه مشكلهٌ جدّاً، وإن كان تحقّقه مظنوناً بالظنّ القوىّ، لكنّه لا ينفع ما لم يثبته إلى حَدّ الاطمئنان.

ثمّ عقّب ذلک بقوله:

فإن قلت: إذا ظنّ بعدم وجوب الاحتیاط فی المشکوکات، فقد ظنّ بأنّ المرجع فی کلّ موردٍ منها إلی ما یقتضیه الأصل الجاری فی ذلک المورد، فتصیر الاُصول مظنونه الاعتبار فی المسائل المشکوکه، فالمظنون فی تلک المسائل عدم وجوب تحصیل الواقع فیها علی المکلّف، وکفایه الرجوع إلی الاُصول، وسیجیء أنّه لا فرق فی الظنّ الثابت حجیّته بدلیل الانسداد بین الظنّ المتعلّق بالواقع، وبین الظنّ المتعلّق بکون الشیء طریقاً إلی الواقع، وکون العمل به مجزیاً عن الواقع، وبدلاً عنه لو تخلّف عن الواقع.

فأجاب عنه بما هو خلاصته: أنّ نتیجه مقدّمات الانسداد وإن کانت أعمّ من الظنّ بالواقع والظنّ بالطریق، إلاّ أنّ ذلک فرع سلامه المقدّمات ووصول النوبه إلی أخذ النتیجه، والکلام بعدُ فی سلامه المقدّمه الثالثه، فإنّه لم یثبت بطلان الاحتیاط رأساً فی جمیع الوقائع، لینتقل إلی المقدّمه الرابعه، فتکون النتیجه اعتبار الظنّ مطلقاً سواء تعلّق بالواقع أو بالطریق)، انتهی کلامه(۱).

أقول: وکلامه ینادی بصحّه ما ذکرناه فی بحث النتیجه بالحکومه.

أورد المحقّق النائینی علیه: بما أجاب به رحمه الله أخیراً، وخلاصه الإیراد هو:

أنّه بعد تسلیم عدم وجوب الاحتیاط فی الموهومات بأدلّه نفی العُسر والحرج، ووجوبه فی المظنونات، سواءٌ تعلّق الظنّ بالواقع أو بالطریق، فإنّ الظنّ بالطریق یلازم الظنّ بالواقع ولو من حیث الأثر، لا یبقی موقعٌ لهذا الجواب، لأنّ قیام الإجماع ولو ظنّاً علی عدم وجوب الاحتیاط فی المشکوکات، یلازم الظنّ .

۱- فرائد الاُصول: ۱۲۵ .

باعتبـار الاُـصول النافيه للتكليف فى موارد الشكّ كما اعترف به، فتكون التكاليف فى المشـكوكات موهومه ولو من حيث الأثر، فإنّ الظنّ باعتبار الطريق وإن لم يلازم الظنّ بالواقع، إلاّ أنّه يلازم الظنّ بالخروج عن عهـده الواقع عنـد العمل به، فيكون التكليف فى مورد الأصـل النـافى له، الـذى فرض الظنّ باعتبـاره بسـبب قيـام الإجماع الظنّى على عـدم وجوب الاحتياط فى المشـكوكات موهوناً من حيث الأثر، والمفروض عدم وجوب الاحتياط فى الموهومات، فتأمّل.

فبنفس المقدّمه الثالثه يثبت اعتبار الظنّ بالطريق بمقتضى الإجماع الظنّى ولا نحتاج إلى المقدّمه الرابعه.

ولعلّه لـذلک ضـرب على قـوله: (قلـت مسـأله حجّيـه الظنّ موقـوف على هـذه المسـأله.. إلى آخره)، وأبـدله على مـا فى النسـخ المصـحّحه بقوله: (مرجع الإجماع قطعيّاً وظنّياً على الرجوع فى المشكوكات إلى الاُصول، هو الإجماع على وجود الحجّيه الكافيه فى المسائـل التى انسـدّ فيهـا بـاب العلم، حتّى تكون المسائـل الخاليه عنها موارد للاُصول، ومرجع هـذا إلى دعوى الإجماع على حجّيه الظنّ بعد الانسداد)، انتهى كلام الشيخ.

ثمّ قال النائينى: وهذا الكلام وإن لم يكن منه قدس سـره ، بل هو لبعض الأعاظم من تلامذته، وهو السـيّد الكبير الشـيرازى قدس سره ، إلاّ أنّ المحكىّ أنّ ذلک كان مرضيّاً للشيخ قدس سره وأمضاه، فيكرّر بعد ذلک ما ذكره سابقاً)، انتهى كلام النائينى(۱).

أقول: لا يخفى ما فى كلام المحقّق المزبور من الإشكال، لوضوح أنّه بعدما عرفت من وجود الإجماع على حجّيه العمل بالظنّ أو هو مع الشکّ، إلاّ أنّه كان .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۶۸ .

بواسطه حكم العقل بـذلك، فلازمه عـدم حجّيه العمل بالموهومات بعـد انضـمام المقدّمه الرابعه، فلا فرق بعد ذلك بأن يجرى الأصل النافى فيه أم لا، لما قـد عرفت من عدم جواز الاحتياط فى صورهٍ، وعدم الوجوب فى اُخرى، فإجراء الأصل فيها وعدمه لا يؤثّران فى حجّيه الظنّ أزيـد بمـا كان فيه من الإجماع أو الحكم العقلى، فلا يوجبُ إجراء الأصل فى الموهومات صـيروره حجّيه الظنّ شـرعيّاً، بـل يكون عقليّاً وينضمّ إليه المقـدّمه الرابعه على تقـدير دون ذلـك على تقـدير آخر، فوجود الإجمـاع القطعى أو الظنّى على ذلك لا يؤثّر فى تبديل مقتضـى القضـيّه، فنتيجه المقدّمات هى الحكومه لو تمّت المقدّمات السابقه، ولكن قد عرفت عـدم تماميّه المقـدّمه الثانيه، وهى انسداد باب العلم والعلمى كما سـبق توضـيحه فى مباحثنا، فراجعها وتأمّل فيه حتّى يتّضح لك الحال.

***

تنبيهات باب الانسداد

تنبيهات باب الانسداد

أقول: بقى فيالمقام التنبيه على اُمورٍ متفرّعه عليمقدّمات الانسداد وغيرها:

التنبيه الأوّل: اختلفت الأقوال فى النتيجه التى يقتضيها دليل الانسداد:

۱ هل هى مختصّه بالمسائل الفقهيّه والظنّ المتعلّق بالحكم الفرعى الواقع، كأن يحصل من شهره القدماء الظنّ بنجاسه العصير العنبى؟

۲ أم هى مختصّه بالظنّ المتعلّق بالحكم الفرعى الظاهرى، والمسائل الاُصوليّه، كأن يحصل من أمارهٍ الظنّ بحجيّه أمرٍ لا يفيد بنفسه الظنّ بالحكم الواقعى كالقرعه، فإذا ظنّ بحجيّه القرعه حَصل الامتثال الظنّى فى مورد القرعه، وإن لم يحصل ظنّ بالحكم الواقعى، إلّا أنّه يحصل الظنّ ببراءه ذمّه المكلّف فى الواقعه الخاصّه ؟

۳ أم هى متعلّقه بهما، أى نتيجتها هى حجّيه الظنّ بكلا قسميه، سواء تعلّق بالحكم الواقعى أو بطريقيّه الطريق؟

ذهب المشايخ العظام إلى الأوّل، وذهب إلى الثانى صاحب «الفصول» تبعاً لأخيه المحقّق صاحب «الحاشيه» الشيخ محمّد تقى الاصفهانى قدس سره ، واختار الثالث كثيرٌ من المتأخّرين كالشيخ، وصاحب «الكفايه»، والمحقّق النائينى والحكيم والحائرى، وهو الأقوى.

وعليه، فلا بأس أوّلاً بالإشاره إلى وجه توهّم الاختصاص بأحد الوجهين، دون غيره، لأنّ بطلان التوهّم المذكور يحدّد المبنى الصحيح بالضروره.

فأمّا دليل القول الأوّل: على ما سيظهر من كلام من أراد بيان الوجه لكلامهم،

والمستفاد من صريح قولهم، أو بما يلوح منه بمناسبه مختارهم، هو :

أنّ من جمله المقدّمات الخمسه فى دليل الانسداد بل هو من أوّل المقدّمات دعوى انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعيّه، ويتبعها سائر المقدّمات، فلابدّ وأن تكون النتيجه باعتبار خصوص الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى، لأنّ النتيجه تكون تابعه للمقدّمات، هذا.

وفيه: هذه الدعوى غير تامّه، لأنّ المقدّمات إنّما مُهّدت لبيان وإفهام أنّ لنا العلم بوجود تكاليف معلومه بالإجمال، ولابدّ من امتثالها، وهذا العلم كما كان موجوداً فى حاله وجود الظنّ بالواقع، كذلك موجودٌ فى صوره الظنّ بالطريق، فنتيجه المقدّمات تابعه للمقدّمات فى كلّ مورد تأتى فيه ذلك، فلا وجه لتوهّم اختصاص المقدّمات ونتيجتها بالظنّ الواقع فقط، بل تجرى فى كليهما، فكما أنّ العقل يحكم بلزوم الخروج عن عُهده تلك التكاليف بوجهٍ عند انسداد باب العلم والعلمى فى صوره الظنّ بالحكم الواقعى، من الوجوب والحرمه، كذلك يحكم به فى صوره وجود الظنّ بالطريق إلى الحكم الفرعى، بلزوم الخروج عن عهدتها بوجهٍ عند الانسداد فى الظنّ بالطريق، وتحصيل هذا المؤمّن غير منفكٍّ عن كلّ واحدٍ منهما.

وهذا بناءً على القول بالحكومه، وكون نتيجه حكم العقل كفايه الامتثال الظنّى فى مقام الطاعه والخروج عن عهده التكاليف واضحٌ، لأنّ الامتثال الظنّى يحصل بالعمل بما ظُنّ كونه حكماً واقعيّاً، ويحصل أيضاً بالعمل بمؤدّى ما ظُنّ كونه طريقاً شرعيّاً.

وأمّا على الكشف: فقد يتوهّم أنّ المستكشف من المقدّمات ليس إلاّ حجّيه

الظنّ فی الأحکام الشرعیّه، وأمّا حجّیته فی المسائل الاُصولیّه، وتعیین الطرق المنصوبه، فلا تقتضیها المقدّمات، خصوصاً بعد ملاحظه إمکان توهّم اختصاص بعض المقدّمات للأحکام الشرعیّه مثل المقدّمه الاُولی فی الانسداد، هذا.

لکنّه فاسدٌ؛ لأنّه لا موجب لذلک إذ لا وجه بأن یجعل الشارع حجّیه الظنّ الثابت بحکم العقل علی الفرض، بخصوص الطریق للحکم الشرعی فقط، لأنّ المفروض علی الکشف استتباع حکم الشرع لحکم العقل، فإذا حکم الثانی بحجّیه مطلق الظنّ، فإنّه لا فرق فیه بین کونه ظنّاً بنفس الحکم الشرعی أو بالطریق إلی الحکم الشرعی، فهکذا یکون من جهه الشرع أیضاً کما لا یخفی، فتخصیصه بخصوص أحدهما دون الآخر لابدّ له من مخصّصٍ وهو غیر موجود.

وأمّا علی تقریر الحکومه: فقد یظهر من الشیخ الأعظم وصاحب «الکفایه» والمحقّق النائینی اختیار عموم النتیجه وحجیه الظنّ لکلٍّ من الحکم الواقعی والطریق إلیه، خلافاً لصاحب «الفصول» تبعاً لأخیه المحقّق الأصفهانی صاحب «الحاشیه»، حیث ذهبا إلی حجّیه الظنّ فی خصوص المسائل الاُصولیّه والطریق للحکم، دون الظنّ إلی نفس الحکم الشرعی.

وقد استدلّ لذلک بوجهین:

الوجه الأوّل: ما ذکره صاحب «الفصول» مقتصراً علیه تابعاً لأخیه، فلا بأس بنقل کلامه، قال ما لفظه: (إنّا کما نقطع بأنّا مکلّفون فی زماننا هذا تکلیفاً فعلیّاً بأحکام فرعیّه کثیره، لا سبیل بحکم العیان، وشهاده الوجدان إلی تحصیل کثیرٍ منها بالقطع، ولا بطریقٍ معیّن نقطع من السمع بحکم الشارع بقیامه، أو قیام طریقٍ مقام القطع ولو عند تعذّره، کذلک نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلی تلک الأحکام

طُرقاً مخصوصه، وكُلّفنا تكليفاً فعليّاً بالرجوع إليها فى معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمرٍ واحد، وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعليّاً بالعمل بمؤدّى الطرق المخصوصه، وحيث لا سبيل لنا غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا طريق من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذّره، فلا ريب أنّ الوظيفه فى مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع فى تعيين تلك الطرق إلى الظنّ العقلى الذى لا دليل على عدم حجيّته، لأنّه أقرب إلى العلم وإصابه الواقع ممّا عداه)، انتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: بالرغم من أنّ دعواه حصول القطع بنصب الشارع الطُرق المخصوصه المؤدّيه إلى تحديد الأحكام الشرعيّه وإن كان فى الجمله مسلّم، إن أراد من الطرق هى الأعمّ من التأسيسيّه والإمضائيّه من طرق العقلاء، لكن إن أراد القطع بخصوص أحدهما كما ادّعاه النائينى رحمه الله فى الطرق الإمضائيّه فقط، أو ما تبنّاه الشيخ فى خصوص التأسيسيّه، فغير معلوم حصوله، لأنّه لو كان لوصل إلينا، لتوافر الدواعى إلى نقلها، وكانت من الوضوح كالشمس فى رابعه النهار.

ولكن كلا الدعويّين لا يُغنى لإثبات المطلب، وهو تحقيق العلم التفصيلى بوجود الأحكام فيها، والشكّ البدوى فى غيرها، بل لابدّ من تحصيل ذلك لكى يكون مفيداً ومؤثّراً، ولذلك يقال إذا انسدّ باب العلم بها، فلا محيص إلّا العمل بالطرق الظنّيه، وهو محتاج إلى وجود علم إجمالى آخر لخصوص تحصيل الأحكام من تلك الطرق، لكن وجود أصل العلم الإجمالى عدا العلم الإجمالى بأصل الأحكام غير ثابت، هذا أوّلاً .

وثانياً: لعلّ الشارع قد نصب طرقاً وافيه بالإيصال إلى الأحكام على وجهٍ

يوجب انحلال العلم الإجمالى بها، ولكن لم تصل إلينا، مع أنّ الخبر المفيـد للاطمئنان لم يكن فى الكثره بتلك المثابه حتّى يفى بالأحكـام الشـرعيّه حتّى فى الزمـان السـابق التى كـانت قرائن الصـدق فيه كثيره، فإحراز انحلال العلم الإجمالى والحال كـذلك مشكلٌ جدّاً كما لايخفى.

وثالثـاً: يمكن أن يورد على كلامه من جهه اُخرى وهى أنّه إذا انسـدّ باب العلم والعلمى إلى نفس الأحكام،ودار الأمر بين العمل بالاحتياط المطلق أو العمل بالظنّ، فهل الظنّ المتعلّق بنفس الحكم والتكليف أقرب أو الطريق يؤدّى إليه؟

الظـاهر كون الأـوّل أقرب، لأـنّه مع إمكـان العمـل بـالظنّ فى المسائـل الفرعيّه، يكون ذلـك أولى من العمـل بالظنّ فى المسائل الاُصوليّه.

كما أنّ ما ذكره الشـيخ فى إشـكاله الثالث من أنّه: (لابدّ أن يُقدّم الظنّ بالمسائل الاُصوليّه على ما هو المتيقّن الاعتبار بالنسبه إلى غيره، فإن وفّى بالأحكام فبها، وإلاّ أخـذ بهـذه النسـبه لما بعده، مثل العمل بالخبر الصـحيح المتيقّن الصدور بالنسـبه إلى الإجماع المنقول المتيقّن إذا لوحظ مع الشـهره، لاـ أن يقـدّم مـا هو المظنون من الطرق مطلقـاً.. إلى آخره). أمرٌ متينٌ فى نفسه، واعتراض المحقّق النائينى قدس سره من نفى ذلك بالنسـبه إلى غير الخبر المفيد للاطمئنان، وكون الظنّ بالاعتبار فى جميعها على السويّه، لا يخلو عن تأمّل.

أقول: نعم، يمكن دفع هـذه المنـاقشه دفاعـاً عن صـاحب «الفصول»، بـل لعلّه لاـ يمنع ذلـك، فيمـا إذا التزمنـا بمـا قاله من تجويز الرجوع إلى الظنّ بالطرق المنصوبه، وتقديم ما هو المتيقّن للاعتبار بالنسبه إلى غيرها.

ثمّ أورد الشيخ عليه رابعاً: بأنّه بعد تسليم عدم وجود القدر المتيقّن، فلابدّ

حينئذٍ من العمل بالاحتياط لا بالظنّ بالطريق، لأنّ الامتثال العلمى مع الإمكان مقدّمٌ على الامتثال الظنّى.

أورد عليه المحقّق النائينى: بأنّ الاحتياط فى الطرق ربّما يعارض بعضها مع بعض، وغير المعارض منها قليل، مع أنّ الاحتياط فى الطرق غايته يرجع إلى الاحتياط فى الأحكام، وهو غير واجبٍ أو جائز، هذا بخلاف الظنّ بالطريق حيث لا يوجب الظنّ بالحكم، لأنّ الظنّ بطريقيّه الطريق ربما لا يوجب الظنّ بأصل الحكم، هذا.

وفيه: الظاهر أنّ هذا الجواب غير تامّ؛ لأنّ الظنّ بطريقيّه الطريق إذا لم يستلزم الظنّ بالحكم، فقد يمكن أن لاـ يكون العمل بالاحتياط فى الطرق موجباً لحصول العلم بالعمل بالأحكام،لاحتمال أن يكون الحكم فى غير مؤدّى هذه الطرق.

اللّهُمَّ إلّا أن ينضمّ إليه علمنا بعدم خروج الأحكام من هذه الطرق، فحينئذٍ يصحّ ما ادّعاه من (لزوم الاحتياط فى الطرق احتياطاً فى الأحكام.. إلى آخره). ولكن أنّى لنا بدعوى مثل هذا العلم ؟

ثمّ أورد الشيخ عليه خامساً: بأنّ مقتضى تسليم وجود العلم الإجمالى بوجود الطرق المنصوبه، وعدم وجود المتيقّن فى البين، وعدم وجوب الاحتياط، ولكن مع ذلك نقول مقتضاه هو جواز العمل بكلّ من الظنّ بالحكم أو الظنّ بالطريق، لاـ تعيين خصوص الثانى، لأنّه إن قلنا بحجيّه العلم بالطرق عند انفتاح العلم بنفس الأحكام، فيصير حينئذٍ كلّ واحدٍ من الامتثالين فى صوره العلم التفصيلى بذلك حجّه، فعند عدم وجود أحدهما يتبدّل الامتثال بالآخر، لأنّ الامتثال التفصيلى مقدّمٌ على الامتثال الظنّى، ولو كان الأوّل بالطريق والثانى بنفس الحكم.

وأمّا إن قلنا بعـدم حجّيه العمل بالطريق إلاّ بعد انسداد باب العلم بالأحكام، فوجه تقدّمه حينئذٍ منحصـرٌ بأن يكون العمل بالطريق علميّاً، بخلاف العمل بنفس الحكم حيث يكون ظنّيّاً، فيُقال بأنّ العلم بالطريق والامتثال بـذلك، مقـدّمٌ على الامتثال الظنّى، وإلاّ كان العمل بكلّ واحدٍ من الظنّ بالحكم أو الظنّ بالطريق مُبرءاً للـذمّه، فلا وجه حينئذٍ للحكم بالتعيين فى خصوص العمل بالظنّ بالطريق كما هو ظاهر كلامه.

أقول: وإن أمكن توجيه كلامه ورفع الإشكال عنه وتصحيح دعواه الرجوع إلى الظنّ بالحكم قطعاً، من أنّه رحمه الله أراد بيان صحّه الرجوع إلى العمل بالظنّ بالطريق فى هـذا الفرض، وأنّ مراده من حكم العقل بالرجوع إلى العمل بالطرق الظنّيّه تعييناً فى قبال ملاحظه انسداد باب العلم له فى كلّ من الحكم والطريق إليه لا فى قبال إنّه لا يجوز العمل بالظنّ إلى الحكم أيضاً، حتّى يرد عليه ما أورد عليه، واللّه العالم بمقصوده ومرامه.

أورد عليه المحقّق النائينى فى فوائده: بأنّ (ما ذكره صاحب «الفصول» لا يقتضى اعتبار خصوص الظنّ بطريقٍ خاص؛ لأنّ ما ذكره على فرض سلامته عمّا قيل، لا يثبت أزيد من وجوب امتثال التكاليف المعلومه بالإجمال من طرقها المقرّره لها شرعاً، وذلك يقتضى كفايه الظنّ بأنّ الحكم الكذائى مؤدّى طريق معتبر، وإن لم يحصل الظنّ بطريقيّه طريقٍ خاصّ، فلو حصل للمكلّف الظنّ بأنّ وجوب صلاه الجمعه مؤدّى طريقٍ معتبر، كان حكمه حكم الظنّ بطريقيّه طريق خاصّ، والظنّ بالأحكام غالباً يلازم الظنّ بأنّها مؤدّى طريق معتبر، خصوصاً إذا كانت الأحكام المظنونه ممّا تعمّ بها البلوى، فإنّ الظنّ بها لا ينفكّ عن الظنّ بأنّها

مؤدّی طریق معتبر، وإن لم یتشخّص ذلک الطریق لدی المکلّف)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال، لأنّ الظنّ بطریقیّه طریقٍ خاص من دون النظر إلی الحکم لا أثر له، فما ذکره من تحصیل الظنّ بطریقیّه الطریق کان من جهه تحصیل الظنّ بالحکم، فإذا حصل له الظنّ بالحکم بنفسه من دون ملاحظه طریقٍ خاصّ لخرج الأمر حینئذٍ عن المسأله الاُصولیّه، وأصبح داخلاً فی المسأله الفرعیّه کما لا یخفی.

هذا تمام الکلام فی الوجه الأوّل .

نظریّه صاحب الحاشیه

نظریّه صاحب الحاشیه رحمه الله

الوجه الثانی: ماأفاده المحقّق صاحب الحاشیه قدس سره ،وحاصله یتألّف من مقدّمات:

المقدّمه الاُولی: أنّ الواجب علینا بعد العلم بالتکالیف، هو العلم بتفریغ الذمّه فی حکم المکلّف والشارع، سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم یحصل، بل المناط هو حصول الیقین بأنّ الشارع قد حکم بتفریغ الذمّه .

المقدّمه الثانیه: أنّ الشارع قد نصب لنا طُرقاً خاصّه، وحکم بأنّ سلوکها یوجب الفراغ، والخروج عن عهده التکلیف، سواءٌ أصابت الواقع أو لم تصب، بل تکون تلک الطرق فی فراغ الذمّه فی عرض الواقع، فکما أنّ العلم بأداء الواقع یوجب الفراغ، کذلک سلوک هذه الطرق یوجبه فی صوره الانفتاح، ویجزی العمل بما علم أنّه الواقع، والعمل بما علم أنّه مؤدّی الطریق الخاص، لأنّه فی کلّ منهما یعلم بالفراغ. .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۸۶ .

وأمّا ما يكون فى صوره انسداد باب العلم، حيث إنّ الظنّ بالواقع لا يوجب الظنّ بالفراغ، أى الظنّ بحكم الشارع بالفراغ، والظنّ بالفراغ فى حكم الشارع لا يحصل بمجرّد الظنّ بأداء الواقع، لأنّ الظنّ بأداء الواقع لا يلازم الظنّ بأنّ الشارع قد اكتفى عن الواقع، وحكم بفراغ الذمّه عنه بما ظنّ أنّه الواقع، فتحصيل الظنّ بالفراغ فيحكم الشارع ينحصر فيالعمل بمؤدّى مايظنّ أنّ الشارع قد جعله طريقاً إلى أحكامه، لأنّ العمل بما يظنّ كونه طريقاً لازم الظنّ بالفراغ فى حكم الشارع.

انتهى محصّل كلامه على ما فى «فوائد الاُصول» (۱).

ويرد على ما هو المنقول عنه أوّلًا:

أوّلاً: بأنّ تفريغ الذمّه ليس أمراً مجعولاً ـ موقوفاً بحكم الشارع وجعله، بل بمجرّد مطابقه المأتى به للمأمور به يحصل الفراغ، فما ذكره بأنّه لابدّ من حكم الشارع والمكلّف بالفراغ ممّا لا يمكن القبول منه.

وثانياً: بالفرق بين صورتى العلم والظنّ ، حيث قد جعل العلم بأداء الواقع موجباً للعلم بالفراغ فى حكم الشارع، كما اعترف به ، بخلاف الظنّ حيث قال: (إنّ الظنّ بأداء الواقع لا ـ يلازم الظنّ بالفراغ فى حكم الشارع) ، مع أنّ العلم والظنّ إذا تعلّقا بأحد المتلازمين ، كان ذلك ملازماً للعلم والظنّ بالآخر ، فلا معنى للتفكيك بينهما.

ويرد على الإشكال الثانى: وهو فرض أنّ الطريق مجعولٌ فى عرض الواقع، وأنّ المكلّف مخيّرٌ بين تحصيل العلم بأداء الواقع، وبين العمل بالطريق، واضح الفساد، لأنّ الطريق ليس أمراً مغايراً للواقع وفى عَرضه، بل ليس مفاد جعل .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۸۷ .

الطريق إلّا كون مؤدّاه هو الواقع بالجعل والتعبّد الشرعى.

بأنّه ليس على ما ينبغى، وإن نُسب هذا الإشكال إلى الشيخ قدس سره أيضاً، لأنّ مراده ليس كون مؤدّى الطريق غير الواقع، بل مقصوده أنّ المكلّف فى مقام العمل مخيّرٌ بين الأخذ بالواقع بلا واسطه طريق، وبين الأخذ بطريقٍ معتبر واصل إلى الواقع،فإن أجزنا ذلك فى صوره انفتاح باب العلم،كما اعترف الخصم بذلك،فهكذا نقول فى جوابه فى صوره انسداد باب العلم، كما أشرنا إليه فى الإشكال الثانى.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: عدم تماميّه الوجهين المذكورين لعدم حجّيه الظنّ فى المسائل الفرعيّه، واختصاصها بالمسائل الاُصوليّه.

والتحقيق: إذا تمّت مقدّمات الانسداد فى صوره الظنّ بالطريق، وقلنا بجريانها فيه، فالحقّ حينئذٍ يكون مع الشيخ رحمه الله ومن تبعه، وإن احتمل بعضٌ من عدم جريان جميع المقدّمات هنا نتيجةً لفقدان العلم الإجمالى فى خصوص الطرق المنصوبه، أو لأجل فقدان مقدّمه اُخرى، وهى استلزام الاحتياط العُسر والحرج المنفيّان شرعاً، أو الاختلال فلا يجوز، حيث لا يوجب الشارع الاحتياط فى المسائل الاُصوليّه لقيام مثل هذه المحاذير، فيكون الامتثال بالاحتياط الذى يكون علماً أولى من الامتثال بالظنّ.

أقول: ولكن الإنصاف إمكان دعوى قيام العلم الإجمالى بذلك، ولو فى ضمن العلم الإجمالى بالأحكام كلّها، وعدم كفايه خصوص ما يحصل الواقع من غير الطرق على قدر ما يوجب انحلال العلم الإجمالى، فلابدّ من العمل بالطرق الظنّيّه تحصيلاً لما عُلم إجمالاً من الأحكام، ثمّ لو متابعه الامتثال الظنّى إذا انسدّ باب العلم.

كما لا يبعد دعوى لزوم العُسر والحرج فى العمل بالاحتياط فى الطرق، لأنّ مرجعه إلى العمل بالاحتياط فى الأحكام كما أشار إليه المحقّق النائينى. فالحقّ حينئذٍ يكون مع الشيخ وصاحب «الكفايه»، بل وكثير من المتأخّرين غير ما عرفت من العَلَمين والمشايخ العظام من القدماء، كما عرفت فى صدر البحث.

***

البحث عن حجّيه الظنّ مطلقاً وعدمها

البحث عن حجّيه الظنّ مطلقاً وعدمها

التنبيه الثاني: من التنبيهات المتفرّعه على دليل الانسـداد، ويـدور البحث فيها عن أنّ مقتضـى دليل الانسـداد، هل هو كليّه النتيجه يعنى اعتبار الظنّ مطلقاً، أى فى أىّ مسأله من المسائل كان، ومن أىّ سـببٍ حصل، من الإجماع أو الشـهره أو الخبر الواحد، وفى أىّ مرتبه من الظنّ كان، من الاطمئنان أو أضعف منه أم ما يقابل الكليّه، وهو إهمال النتيجه؟

وبناءً على الاحتمال الثانى :

تارهً: يوجب الإهمال مطلقاً من جهه المسأله والسبب والمرتبه.

واُخرى: يوجب الإهمال فى الجمله أىّ فى بعضٍ دون بعض.

وعليه، فالوجوه المحتمله خمسه:

الأوّل: كليّتها مطلقاً.

الثانى: إهمالها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين المرتبه، فالنتيجه مهمله، وبين السبب والمورد بالكليّه.

الرابع: التفصيل بين السبب، فالنتيجه مهمله، وبين المورد والمرتبه كليّه.

الخامس: التفصيل بين المورد، فالنتيجه مهمله، وبين السبب والمرتبه كليّه.

والتحقيق: يقع البحث هنا فى مقامين:

المقام الأوّل: فى بيان تفصيل الأقسام المذكوره.

إلاّـ أنّه لابـدّ مـن تقـديم بيـان بعض الاُـمور الـتى لهـا دخـل فى فهـم المطلب، حتّى يكـون الـداخل فى البحث على بصـيرهٍ من اصطلاحات القوم، فنقول:

الأمر الأوّل: ما المراد من عموم النتيجه وإهمالها؟

قيل فى بيان الإهمال هو بأن يُقال إنّ مقتضى دليل الانسداد أوّلاً وبالذات ليس إلّا إثبات قضيّه جزئيّه، وهى اعتبار الظنّ فى الجمله، أى تثبت حجيّته فى بعض الموارد، أو فى بعض المراتب، أو من بعض الأسباب، فإن اُريد تعميم النتيجه لمثل هذه الاُمور لابدّ وأن يكون بمعيّن آخر غير تلك المقدّمات الأوّليّه التى مهّدت لاستنتاج اعتبار الظنّ، لا أن يكون المراد من الإهمال هو الإهمال المطلق، ودون وجود معيّن آخر له، فإنّ ذلك يلزم لغويّه دليل الانسداد لو لم يكن فى البين قدرٌ متيقّن مطلقاً أو بالإضافه، وليس ذلك من المتعيّنات الخارجيّه حتّى لا يحتاج إلى معيّن.

ولعلّ هذا هو المراد ممّا اشتهر فى الألسن من كون الطريق قد يكون واصلاً بنفسه،أى لا يحتاج فى استنتاج النتيجه إلى مقدّمه خارجيّه، بل بنفسه يفيد النتيجه، فى قبال ما كان الطريق واصلاً بطريقه، يعنى بأن لا يكفى الطريق والمقدّمات أى مقدّمات الانسداد فى أخذ النتيجه وتعيينها، بل لابدّ من ضمّ مقدّمه اُخرى إليها، وتلك المقدّمه :

۱ قد تكون عنايه اُخرى من العقل فى عَرْض أخذ النتيجه مثل قبح الترجيح بلا مرجّح وغيره ممّا سيأتى بيانه فى وجه عموم النتيجه.

۲ أو تكون تلك العنايه هيمقدّمات انسداد اُخرى،غيرالمقدّمات المتقدّمه التى يتركّب منها دليل الانسداد، ويسمّى مثل ذلك بالطريق الواصل بطريقه.

أقول: أمّا العنايه الاُولى التى هى فى عرض مقدّمات الانسداد فى مقام الأخذ بالنتيجه، تكون متقدّمه على العنايه الثابته بمقدّمات انسدادٍ اُخرى، لأنّ من

بعض مقدّمات دليل الانسداد، هو انسداد باب العلم والعلمى فيما هو الحجّه والطريق المتّبع عند انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام، فإذا كان فى رتبه أخذ النتيجه ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والأسباب والمراتب، أو تعيينها فى بعض هذه الجهات، فلا تصل النوبه إلى ترتيب مقدّمات انسدادٍ آخر لانفتاح باب العلم والعلمى فيما هو الحجّه والطريق.

بيان منشأ الاختلاف فى النتائج

بيان منشأ الاختلاف فى النتائج

أقول: لا بأس ببيان وجه منشأ الاختلاف فى كون النتيجه مهمله أو كليّه، فقد قيل بأنّ منشأه ينشأ ممّا تقدّم فى المقدّمه الثالثه، من البحث عن أنّ عدم جواز العمل بالاحتياط ومراعاته والرجوع إلى البراءه،هل جارٍ فيكلّ مسألهٍ من المسائل كذلك كما عليه المحقّق القمّى ويظهر من المحكيعن صاحبى«المعالم»و«الزبده»، حيث إنّ لازم قولهم هو كليّه النتيجه، بأن تكون نتيجه دليل الانسداد حجّيه مطلق الظنّ، بأىّ سببٍ حصل، وفى أيّه مرتبه، كانت وفى أىّ موردٍ ومسأله كان؟

أم أنّ عدم جواز الرجوع إلى الاحتياط والبراءه ثابت فى مجموع المسائل لا ـ فى كلّ مسأله كما عليه الشيخ الأنصارى، ولازم ذلك حجّيه الظنّ فى الجمله وبصوره الإهمال؟

استدلّ الشيخ رحمه الله : كما قد فصّله تفصيلاً واضحاً فى محلّه بأنّه لا ـ دليل على منع جريان البراءه وأصاله الاحتياط أو الاستصحاب المطابق لأحدهما فى كلّ موردٍ من مواردها بالخصوص، بل الوجه فى المنع هو لزوم المخالفه القطعيّه الكثيره فى الأوّل، ولزوم العُسر والحَرج من الاحتياط، وهما لا يحصلان إلاّ إذا قد

جری فی جمیع المسائل، ولازم ذلک هو إثبات حجّیه الظنّ، ووجوب العمل به فی الجمله، لا تعمیمه بحسب الأسباب، ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبه الظنّ. انتهی محصّل کلامه.

أورد علیه المحقّق النائینی: بحسب مبناه المذکور آنفاً بأنّ ملاک بطلان الرجوع إلی أصاله الاحتیاط، لیس خصوص العُسر والحرج، حتّی یُقال بأنّه یلزم إذا رجع إلی هذا الأصل فی مجموع المسائل لا فی کلّ واقعه واقعه، حصول التبعیض فی الاحتیاط، وصیروره دلیل الانسداد عقیماً بحیث لا تصل النوبه إلی المقدّمه الرابعه لأخذ النتیجه کشفاً أو حکومهً.

بل العمده فی بطلان الرجوع إلی الاحتیاط، هو الإجماع البنائی الذی ثبت استقراره سابقاً والمبنی علی أنّ بناء الشریعه لیس علی الإتیان بالمحتملات، وامتثال التکالیف علی سبیل الاحتیاط.

وهکذا بهذا البیان واعتماداً علی مثل هذا البناء ینتقل عن المقدّمه الثالثه إلی المقدّمه الرابعه لأخذ النتیجه، ولذلک یبنی علی الکشف وإبطال الحکومه، لأنّ قیام الإجماع علی هذا الوجه، یلازم جعل الشارع حجّیه الظنّ، ونصبه طریقاً إلی التکالیف.. إلی آخر ما قرّره فی فوائده(۱).

وفیه: قد عرفت منّا عدم صحّه دعوی الإجماع البنائی من الشریعه فی ترک المحتملات، وعدم الإتیان بالاحتیاط، لو لم نقل بثبوت عکس ذلک، لما نشاهد فی بعض الموارد من أمر الشارع بلزوم العمل بالاحتیاط، وإتیان المحتملات فی الوقائع المشتبهه فیما یمکن فیه العمل بالاحتیاط، کالقبله المشتبهه، أو الثوب .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۹۸ .

المشتبه، وغير ذلك ممّا يؤيّد وجود العمل بالاحتياط فى الجمله.

نعم، دعوى لزوم ذلك فى جميع الوقائع ينتهى إلى صحّه ما ادّعاه الشيخ رحمه الله كما لا يخفى.

أقول: ثمّ أورد رحمه الله على الشيخ بالنسبه إليعدم جواز الرجوع إلى البراءه،بقوله:

(إنّ دليله غير منحصرٍ بلزوم المخالفه القطعيّه الكثيره المعبّر عنها بلزوم الخروج عن الدِّين، حتّى يُقال إنّ المخالفه الكثيره إنّما تلزم من الرجوع إلى البراءه فى مجموع الوقائع لا ـ فى كلّ واقعهٍ واقعه، مع قطع النظر عن الرجوع إليها فى سائر الوقائع، بل لزوم المخالفه الكثيره كان أحد الوجوه الثلاثه المتقدّمه فى المقدّمه الثانيه).

وفيه: لا ـ يخفى ما فى كلامه من المناقشه، لأنّ سائر الوجوه المذكوره فى المقدّمه الثانيه لا يقتضى أزيد من كلام الشيخ، لأنّ الوجه الأوّل فيها هناك كان دعوى قيام الإجماع القطعى مع عدم جواز الرجوع إلى البراءه، وإهمال الوقائع المشتبهه عند انسداد باب العلم والعلمى، فهو أيضاً كان بلحاظ حال مجموع المسائل لا فى كلّ مسأله جزئيّه فرعيّه، بل لا يبعد دعوى صحّه ذلك فى الوجه الثالث أيضاً وهو قيام العلم الإجمالى بثبوت التكاليف الوجوبيّه والتحريميّه فى الوقائع المشتبهه، حيث لا ينافى ذلك إثبات جواز الترخيص فى مورد من الموارد لعلّه موجوده فيه، وإن كان القول بلزوم الاحتياط أو عدم جواز الرجوع إلى البراءه فى كلّ مسأله مسأله كان أقوى من سابقيه، هذا.

مع إمكان الإشكال فى أصل دعواه، من جعل مبنى الاختلاف فى الكليّه والإهمال على ما ذكره، بكون عدم جواز الرجوع إلى الاحتياط والبراءه هو

مجموع المسائل أو كلّ مسأله، فالأوّل للثانی والثانی للأوّل، لإمكان القول بالتفصيل بين صوره الحكومه والكشف، بأنّ نتيجه الانسداد على فرض حكومه العقل بحجيّه الظنّ لا يُبعّد دعوى الكليّه فی جميع الأقسام من الأسباب والموارد، بل والمراتب، مع ترديدٍ فی الأخير، لإمكان الالتزام فيه باقتصار حكم العقل بأقوى المراتب، لو كان وافياً بمعظم الأحكام، لأنّه المتيقّن لدى العقل، وإلاّ لما يبقى عند العقل فرقٌ بين المراتب من حيث الظنّيه، بخلاف ما لو قلنا بأنّ نتيجه الانسداد هو الكشف عن الجعل الشرعی وحجيّته،فلا وجه للقول بالكليّه والتعميم، لأنّه حينئذٍ لا تثبت مقدّمات الانسداد إلاّ على نحو الإجمال من حجّيه الظنّ شرعاً فی الجمله، وأمّا كونه بصوره العموم فيحتاج إلى متمّم خارجی؛ إمّا لعدم الترجيح، وإمّا لزوم جريان مقدّمات الانسداد مرّه بعد مرّه، إلى أن ينتهی إلى ظنٍّ واحد أو ظنون متساويه الاقدام، أو بالرجوع إلى الاحتياط فيدائره الطرق المعلومه.

وبالجمله: جعل المدرك للفرق بين الإهمال والتعميم، هو ما ذكره المحقّق النائينی لا يتمّ فی صوره الحكومه، إذ العقل إذا حكم بحجيّه الظنّ ومرجعيّته، لا يفرّق بين كونه محصّلاً من الأسباب أو الأشخاص والأزمنه ، إذ مثل ذلك لا يوجب الفرق فی حكمه.

نعم، قد عرفت إمكان حصول الفرق فی المراتب قضيّهً للقدر المتيقّن بمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافی به هو الأخذ بالمرتبه الأقوى من بين الظنون.

والنتيجه: أنّ ما اخترناه موافقٌ لما اختاره المحقّق العراقی رحمه الله على ما قرّره فی حاشيه «فوائد الاُصول» فراجع كلامه(۱). خلافاً للمحقّق النائينی حيث صرّح .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۲۹۷ .

بمختاره فی آخر كلامه من اختياره الكليّه والتعميم وفاقاً للمحقّق القمّی وصاحبی «المعالم» و«الزبده» حيث قال:

(فالأقوی ما عليه المحقّق القمّی رحمه الله من كون النتيجه كليّه، والطريق واصلاً بنفسه لا- مهمله،ليكون الطريق واصلاً بطريقه مطلقاً،سواءٌ قلنا بالكشف أو الحكومه.

أمّا بناءً علی الكشف: فواضح، لأنّ حال الظنّ المطلق يكون حينئذٍ حال الظنّ الخاص الذی قام الدليل بالخصوص علی حجيّته يقع فی العموم والخصوص دليل اعتباره، وحيث أنّ دليل اعتبار الظنّ المطلق ليس هو إلاّ- مقدّمات الانسداد، فإنّ العقل يستكشف منها جعل الشارع حجّيه مطلق الظنّ، وهی لا تقتضی جعله حجّهً فی الجمله، وفی بعض الموارد، أو من بعض الأسباب، أو فی بعض المراتب، بل قد عرفت أنّها تقتضی جعله حجّهً مطلقاً فی جميع الموارد والأسباب والمراتب؛ لأنّ بطلان الاحتياط والبراءه فی كلّ مسألهٍ مسأله يقتضی التعميم بالنسبه إلی المسائل، والتعميم فی المسائل يستلزم التعميم بالنسبه إلی الأسباب والمراتب، كما تقدّم وجهه، فلا محيص من استكشاف العقل من المقدّمات حجّيه الظنّ مطلقاً من الجهات الثلاث.

وأمّا بناءً علی الحكومه: فكذلك بحسب الأسباب والمراتب، فإنّ المدار فی الحكومه علی حصول الظنّ بالامتثال، ولزوم الخروج عن عهده التكاليف ظنّاً بعد تعذّر الامتثال، والخروج عنها عِلماً، ولا دخل للأسباب المفيده للظنّ فی ذلك عند العقل، فمن أیّ سببٍ حصل منه الظنّ بالامتثال، يُجزی عقلاً، كما لا دخل للمراتب فی ذلك إلاّ إذا أمكن حصول الظنّ الاطمئنانی، وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فإنّ الظنّ الاطمئنانی مقدّمٌ عند العقل علی غيره لأنّه أقرب إلی العلم.

وأمّا بحسب الموارد: فقد يقال: إنّ العقل لا يستقلّ بكفايه الامتثال الظنّى فى الموارد التى علم اهتمام الشارع بها على وجهٍ يلزم رعايه الواقع والتحفّظ عليه كيف ما اتّفق، كباب الأعراض والدّماء والأموال، بل لابدّ فيها من الامتثال العلمى ولو بالاحتياط، وهذا لا ينافى ما تقدّم من بطلان الاحتياط فى كلّ موردٍ مورد، لأنّ ذلك إنّما يكون من حيث كون المورد محتمل الوجوب أو الحرمه، وأمّا إذا كان المورد بنفسه ممّا تجرى فيه أصاله الحرمه، فلا محيص من الاحتياط فيه، ولا يكفى فيه الامتثال الظنّى.

بل يمكن أن يُقال: إنّه حتّى على الكشف لا يكون الظنّ حجّةً فى هذه الموارد، لأنّ العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف العقل من المقدّمات اعتبار الظنّ فيها شرعاً).

ثمّ كرّر رحمه الله ما ذكره فى حال الكشف بقوله: (ولكن الإنصاف أنّه لا يمكن القول بذلك)، فذكر فى وجهه ما هو خلاصته:

(إنّ الملاكات حيث كانت بيد الشارع ولا سبيل للعباد فى تشخيصها، فلو كان الأمر عنده كذلك من حيث الاهتمام، فلابدّ من إيجاب الاحتياط، فحيث لم يوجب، فيكون الحكم من حيث احتمال إيجاب الاحتياط وعدمه كحكم الواقعى، من حيث عدم كونه ملزماً عند العقل، ما لم يكن من أطراف العلم الإجمالى، فإن أقام دليلٌ يدلّ عليه فيقدّم على الامتثال الظنّى، ولا يمكن الاكتفاء به، فيكون حال الدليل الدالّ على وجوبه كحال الدليل الدالّ على المنع عن العمل بالظنّ القياسى، وأمّا إن لم يقم دليلٌ على إيجاب الاحتياط فى موردٍ فهو يكون كسائر الموارد التى انسدّ بالعلم والعلمى فيها، فلابدّ من اعتبار الظنّ فيه كشفاً أو حكومةً، ولا أثر لمجرّد الاحتمال.

ولو كـان بـاب الاحتمال مفتوحاً، لاحتمل عـدم جعل الشارع حجّيه مطلق الظنون النافيه للتكليف فى جميع الموارد أقرب وأولى، لأنّه يمكن أن يتوهّم أنّ مقـدّمات الانسـداد إنّمـا تجرى لإثبـات التكـاليف المعلومه بالإجمـال، والخروج عن عهـدتها تُخصّص النتيجه بـالظنّ المثبت للتكليف دون النـافى له، وإن كـان هـذا التوهّم فاسـداً، فـإنّ جعـل ا لظنّ المطلق طريقاً مُحرزاً كجعل الظنّ الخاص طريقاً محرزاً لا يفرق فيه بين كون المؤدّى ثبوت التكليف أو نفيه.

وبالجمله: ليس حال الظنّ بناءً على الكشف إلّا كحال سائر الحُجج الشرعيّه التى قام الـدليل بالخصوص على اعتبارها، من كونه طريقاً مُثبِتاً للواقع محرزاً له كالعلم حاكماً على الاُصول العمليّه، فلو فرضـنا أنّ المورد ممّا تجرى فيه أصاله الحرمه فى حـدّ نفسه، كان الظنّ المسـتنتج حجيّته من دليل الانسداد حاكماً عليها كحكومته على سائر الاُصول العمليّه مطلقاً، سواءٌ كانت نافيه للتكليف أو مثبته له، فتأمّل)، انتهى كلامه(۱).

أقول: وقد ذكر فى وجه التأمّل فى حاشيته بما لا يخلو عن جوده ومتانه بقوله:

(وجهه هو أنّه يمكن أن يفرّق بين حجّيه الظنّ المطلق المستنتج حجيّته من دليـل الانسـداد، وبين سائر الحجـج الشـرعيّه التى قام الـدليل بـالخصوص على اعتبارها، فإنّ حجّيه سائر الحُجـج لا تتوقّف على بطلان الرجوع إلى الاُصول العمليّه فى المرتبه السابقه، بـل نفس حجيّتهـا تقتضـى عـدم جريـان الاُصول العمليّه فى موردها، وهـذا بخلاف الظنّ المطلق، فإنّ حجيّته تتوقّف على بطلان الرجوع إلى الاُصول العمليّه أوّلاً التى منها أصاله الحرمه، لينتقل إلى المقدّمه الرابعه، .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۰۲ .

واستکشاف حجّیه مطلق الظنّ، فلا یمکن أن یکون الظنّ المطلق حاکماً علی ما تتوقّف حجیّته علیه.

فالأولی أن یُقال: إنّه إن قام دلیلٌ علی أصاله الحرمه فی باب الدِّماء والفروج والأموال، فهو یکون حاکماً علی حجّیه الظنّ المطلق، وإلاّ کان الظنّ حجّه مطلقاً حتّی فیالأبواب الثلاثه،ولاینفع احتمال إیجاب الاحتیاط فیها منه)،انتهی کلامه(۱).

أقول: ویرد علیه مضافاً إلی ما عرفت من الإشکال فی أصل الإجماع، بل فی أصل الابتناء؛ لأنّ مقدار جعل الحجّیه فی الشرع غیر معلوم، إذ العقل لا یحکم ولا یستکشف إلاّ حجّیه الظنّ شرعاً فی الجمله، أمّا بصوره الکلیّه والتعمیم فلا، بخلاف صوره الحکومه حیث یمکن دعوی التعمیم فیه بحسب الظاهر، وإن کان الشیخ الأعظم یدّعی الکلیّه فی الکشف بحسب الموارد والمسائل تمسّکاً بالإجماع القطعی .

أوّلاً: الثابت أنّه لا فرق فی العمل بالظنّ بین أبواب الفقه، فکما یدّعی التعمیم علی نحو الحکومه بحسب الموارد، کذلک یُدّعی التعمیم من ناحیه الأسباب فی الحکومه، وهذا بخلاف المرتبه حیث یمکن دعوی الفرق علی الحکومه بین مرتبه الانکشاف قوّةً وضعفاً، بخلاف صوره الکشف حیث یدّعی الإهمال فی الأسباب والمراتب، لکن حیث کان إثبات حجّیه الظنّ شرعاً مشکلٌ، کما أنّ تعیین حجیّته بالکلیّه فی أیّ قسم من الأقسام الثلاثه أشکل، ولذلک أعرضنا عنه وقلنا بأنّ دعواه فاسده، لأنّ مقدّمات الانسداد لا تستلزم جعل الشارع الظنّ حجّةً مطلقاً، أو بشرط حصوله من أسباب خاصّه، لجواز أن لا یجعل .

۱- حاشیه فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۰۵ .

الشارع حینئذٍ طریقاً للامتثال، بل قد یکتفی فی ذلک علی حکم العقل وما یستدرکه فی مقام الامتثال، فیجب رضاه بحکمه ویقبح المؤاخذه علی المخالفه لو عمل بما أدرکه عقله بالامتثال الظنّی، ولا یجب علی المولی نصب طریق عند تعذّر العلم، هذا أوّلاً .

وثانیاً: بأنّه إذا لم یکن للشرع واجباً نصب الطریق علی حجیّه الظنّ مطلقاً أو فی الجمله، لکن یجوز له أن ینصب طریقاً آخر غیر الظنّ، وهو أمرٌ ممکن غیر مستحیل، فلا وجه لدعوی المنع إلاّ أن یُدّعی قیام الإجماع علی عدم وجود طریق منصوبٍ آخر وهو أوّل الکلام .

وثالثاً: لا فائده فی إثبات الحجّیه للظنّ لکن علی نحو الإجمال لو لم یعیّن فیه شیء، وإن عیّن فلابدّ من معیّنٍ صحیحٍ، لکن مثل هذا غیر ثابت، إلاّ أن یثبت التعیّن فی الکلّ أو فی البعض بواسطه الإجماع، لیخرج الدلیل حینئذٍ عن کونه دلیلاً عقلیّاً.

وبالجمله: إذا ثبت أنّ الحقّ الصحیح هو لزوم إثبات المقدّمات المذکوره للظنّ بنحو الحکومه دون الکشف، ولزوم أن یکون الثبوت فیه بنحو الکلّیه فی الأوّل دون الثانی، وأنّه لو کانت حجیّته بنحو الکشف لزم أن یکون بصوره الإهمال والإجمال من حیث الأسباب والمراتب، فلابدّ حینئذٍ فی تعیین ذلک من قیام سببٍ خاصّ أو مرتبه خاصّه فی الحجّیه، من إثبات المرجّح، وبیان ما هو الممکن أن یکون مرجّحاً، وهو الذی سنذکره فی المقام الثانی .

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل حیث وقع البحث فیه من حیث بیان ما هو المحتمل من التقریر، من حیث الحکومه والکشف، وبیان الحجّه المجعوله فی الظنّ، وأنّها بنحو التعمیم أو بصوره الإجمال والإهمال.

بیان الوجوه الدالّه علی حجّیه الظنّ علی نحو الکشف

بیان الوجوه الدالّه علی حجّیه الظنّ علی نحو الکشف

وأمّا المقام الثانی: فی بیان ما یمکن أن یکون علی وجه الکشف أیضاً، ومشتملاً علی التعمیم من حیث السبب والمرتبه، وقد ذکروا وجوهاً دالّه علی الکلّیه فیها، وهی :

الوجه الأوّل: عدم المرجّح لبعضها علی بعض، فیثبت التعمیم، لبطلان الترجیح بلا مرجّح، وقیام الإجماع علی بطلان التخییر.

أقول: والتعمیم بهذا الوجه یحتاج إلی ذکر ما یصلح أن یکون مرجّحاً وإبطاله، فإن اُرید إثبات حجّیه بعض الظنون من حیث السبب والمرتبه، فإنّه لابدّ من إقامه الدلیل المناسب علی الترجیح بحیث لا یلزم من الرجوع إلیه والالتزام به وجعل غیره مرکزاً للاُصول موجباً لمحذورٍ، وإلاّ أصبح وجوده غیر مجدٍ.

فنقول ومن اللّه الاستعانه: ما یمکن ویصلح أن یکون مرجّحاً أو معیّناً عباره عن أحد اُمور ثلاثه:

الأمر الأوّل: کون بعض الظنون متیقّناً بالنسبه إلی الباقی، یعنی إذا اُرید العمل بالظنّ شرعاً فبعضه یکون واجب العمل به قطعاً بالنسبه إلی الظنّ الحاصل من غیره، کما لو کان الظنّ حاصلاً من الأمارات الناشئه من الأخبار الّتی ثبت توثیق جمیع سلسله رواته، ولم یعمل فی تصحیح رجاله، ولا ـ فی تمییز مشترکاته بظنٍّ أضعف نوعاً من سائر الأمارات الاُخر، ولم یوهن لمعارضه شیء منها، وکان معمولاً به عند الأصحاب کلاًّ أو جُلاًّ، ومفیداً للظنّ الاطمئنانی بالصدور إذا لوحظت مع أماره فاقده لبعض ما ذُکر ممّا یوجب الشکّ فی حجّیه الباقی، فلا

يكون متيقّن الحجّيه حينئذٍ.

ولا يتوهّم: كون هذا المقدار من المتيقّن من الظنون الخاصّه للقطع التفصيلى بحجّه، لأنّ حجّيه الظنّ عباره عمّا يكون حجّةً سواء انسدّ باب العلم أم التزمنا بانفتاحه، هذا بخلاف الظنّ المقبول هنا بواسطه دليل الانسداد، حيث إنّه حجّه إذا وجدت مقدّمات دليل الانسداد، وإلّا فلا تكون حجّه .

وبالجمله: فإنّ إهمال النتيجه حينئذٍ يكون من حيث الكمّ فقط لتردّده بين الأقلّ المعيّن والأكثر، هذا .

أورد عليه الشيخ قدس سره أوّلاً: (بأنّ الثابت من هذه فى الترجيح لا ينفع، والذى ينفع غير مسلّم كونه مرجّحاً، لأنّ المتيقّن منه وإن كان من المرجّحات، بل لا يقال له المرجّح، لكونه معلوم الحجّيه تفصيلاً، وغيره مشكوكٌ، فيدخل تحت الأصل وهو عدم الحجّيه، لكنّه لا ينفع لقلّته وعدم كفايته، لأنّ القدر المتيقّن المشتمل على الاُمور الخمسه التى ذكرت يكون قليلاً جدّاً، فإذا انتفى واحدٌ من هذ الاُمور الخمسه فى خبر احتمل كون غيره حجّه دونه، فلا يكون متيقّن الحجّيه على كلّ تقدير، وأمّا عدم كفايته لندرته فهو واضح .

أقول: والمراد من قوله رحمه الله (على كلّ تقدير) أى على كلّ تقدير من حجّيه الكلّ والبعض.

وثانياً: أنّه لو كان بنفسه كثيراً كافياً، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيره ومقيّدات له فى الأمارات الاُخرى، فيكون نظير ظواهر الكتاب فى عدم جواز التمسّك بها، مع قطع النظر عن غيرها، إلّا أن يؤخذ بعد الحاجه إلى التعدّى منها بما هو متيقّن بالإضافه إلى ما بقى، فتأمّل)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يُقال: بأنّ القدر المتيقّن إن انحصر فيما كان مشتملاً لجميع المرجّحات، فلا يمكن الاستخلاص من إشكال عدم الكفايه.

وأمّا لو قلنا بجواز سرايه القدر المتيقّن بحسب ملاحظه كلّ خبر مع ما كان فاقداً لتلك الخصوصيّه، فربما يكون فى كلّ واقعه خبراً مشتملاً على القدر المتيقّن بالنسبه إلى تلك الخصوصيّات الفاقده فى غيره، فحينئذٍ لا يكون ذلك فى غايه الندره كما لا يخفى، هذا بالنظر إلى الإشكال الأوّل .

كما يمكن أن يُقال فى الجواب عن الإشكال الثانى: بأنّه إذا سلّمتم كفايه حجّيه القدر المتيقّن فى مثله، فصيرورتها كظواهر الكتاب لا يوجب ورود الإشكال الثانى، لإمكان تطبيق مثل هذا الكلام فى المقيّدات والمخصّصات إن وجدناها، فنرفع اليد عن تلك الظواهر، وإلاّ نعمل بها لعدم وجود المخصّص، فالمرجّح الأوّل يمكن أن يفيد لإثبات التعميم بحسب الأسباب، إن لم نكتف بخصوص ما هو متيقّن الاعتبار خصوصاً إذا سلّمنا عدم كفايته بمعظم الفقه، فلابدّ من التعدّى إلى غيره إلى مايوجب تحصيل الظنّ بامتثال تلك الأحكام إذا لم يبلغ إلى حدّ مستلزمٍ لانطباق عنوان آخر عليه.

وقيل: يظهر من المحقّق الخراسانى رحمه الله قبول هذا المرجّح، حيث لم يذكره ولم يردّه عليه .

الوجه الثانى: من المرجّحات المذكوره لتعيين حجّيه بعض الظنون شرعاً على الكشف، هو كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعيّن العمل به، للزوم الاقتصار فى مخالفه الاحتياط اللاّزم فى كلّ واحدٍ من محتملات التكاليف الواقعيّه من الواجبات والمحرّمات على القدر المتيقّن، وهو ما إذا كان الاحتمال

الموافق للاحتیاط فیه فی غایه البُعد، فإنّه کلّما ضعف الاحتمال الموافق للاحتیاط کان جواز ارتکابه أهون، هذا.

وفیه أوّلًا: بأنّ هذا البیان لو کان صحیحاً، کان جاریاً وثابتاً فی مثل حجّیه الظنّ الثابت حجیّته بحکم العقل، لا ما هو ثابت بحسب الشرع، لمشاهده موارد کثیره من حکم الشارع بعدم حجّیه ما یوجب الظنّ القویّ، إذ ملاکات الأحکام الشرعیّه غیر واصله إلینا إلّا بواسطه نفس الأحکام الشرعیّه، حیث نستفید منها الملاک، وعلیه فمجرّد أقوائیّه الظنّ لا دلیل علی حجیّته شرعاً.

وثانیاً: بأنّ ضبط هذه المراتب فی القوّه والضعف مشکلٌ جدّاً، لو لم یکن متعذّراً، کما ادّعاه الشیخ قدس سره ، لأنّ القوّه والضعف أمران إضافیّان، ولا یجتمعان الظنّ القوی والضعیف فی متعلّق واحد، بل لا یمکن حتّی ملاحظه ما هو الأضعف ورفع الید عنه والذهاب إلی أماره اُخری أقوی منه، وإن بلغ الظنّ إلی مرتبه الاطمئنان الملحق بالعلم حکماً أو موضوعاً، وإن أمکن الالتزام به، إلّا أنّه نادر التحقّق .

الوجه الثالث: هو أنّ بعض الظنون مظنون الحجّیه والاعتبار بالأولویّه، وقد ذکر للأولویّه وجهان:

أحدهما: کون مظنون الحجّیه أقرب إلی الحجّیه، فیجبُ صرف القضیّه المهمله المجمله إلی ما هو الأقرب إلی الحجّیه .

ثانیهما: أنّه أقرب إلی إحراز مصلحه الواقع، لأنّ الظنّ بحجیّه ظنٍّ یعدّ من الأمارات التی تفید الظنّ بالواقع، فیکون ما ظنّ کونه حجّه موصله إلی الواقع أقرب إلی الواقع، وأقرب إلی إدراک مصلحه بدل الواقع علی تقدیر التخلّف؛ لأنّ الظنّ بحجیّه المظنون یلازم الظنّ بحصول المصلحه السلوکیه علی تقدیر مخالفته

للواقع، ممّا یعنی صیروره احتمال فوات الواقع وبدله موهوماً، وهذا بخلاف الظنّ الحاصل من أماره لم یظنّ بحجیّتها، فإنّه لیس فیه إلاّ ـ الظنّ بمطابقه الواقع فقط، ولا نقاش أنّه لو دار الأمر بین العمل بالظنّ بما یُظنّ معه إدراک الواقع أو بدله، وبین العمل بما یُظنّ معه إدراک الواقع فقط، یتعیّن العمل بالظنّ بما یظنّ معه إدراک الواقع أو بدله، فتکون النتیجه حجّیه خصوص مظنون الحجّیه لا کلّ ظنّ.

هذا حاصل ما قرّر فی الوجه الثالث بما فی «فوائد الاُصول» (۱).

أورد علیه الشیخ أوّلاً: بأنّ هذاالوجه لا یوجب تعیّن لزوم التقدیم بما یظنّ حجیّه ظنّ یدرک الواقع أو بدله لو کان مخالفاً له، بل غایته أولویّه تقدیمه.

وفیه: إنّ المستشکل علی حسب تقریر الشیخ یدّعی أنّه أولی من غیره ولم یدّع أزید من الأولویّه، بل بملاحظه ما قرّره بدایه بحثه عن المرجّحات بأن تکون الوجوه إمّا معیّناً أو مرجّحاً، یمکن أن ندرج هذا فی القسم الثانی، وعلیه فهذا الإیراد ممنوعٌ.

ثمّ أورد علیه ثانیاً بقوله: (مع أنّ هذا الوجه لا یفید.... لأنّ الترجیح علی هذا الوجه یشبه الترجیح بالقوّه والضعف، فی أنّ مداره علی الأقرب إلی الواقع، وحینئذٍ إذا فرضنا کون الظنّ الذی لم یظنّ بحجیّته، أقوی ظنّاً بمراتب من الظنّ الذی ظنّ حجیّته، فلیس بناء العقلاء علی ترجیح الثانی، فیرجع الأمر إلی لزوم ملاحظه الموارد الخاصّه، وعدم وجود ضابطه کلیّه بحیث یؤخذ بها فی ترجیح الظنّ المظنون الاعتبار.

نعم، لو فرض تساوی أبعاض الظنون دائماً من حیث القوّه والضعف، کان .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۲۳ .

ذلك المرجّح بنفسه منضبطاً، ولكن الفرض مستبعدٌ، بل مستحيلٌ).

أقول: هذا الإشكال واردٌ على المستدلّ نفسه، لأنّ مرجع ذلك إلى ملاحظه حجّيه ما هو أقوى من الآخر، وقد عرفت عدم إمكان تعيين ذلك بالنظر إلى الشرع.

ثمّ أورد عليه ثالثاً بقوله: (مع أنّ اللاّزم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّيه، بل بما ظنّ حجيّته بظنٍّ قد ظنّ حجيّته، لأنّه أبعد من مخالفه الواقع وبدله بناءً على التقدير المتقدّم).

أورد المحقّق النائينى قدس سره بقوله: (ولكن لا يخفى عليك ضعف ما أفاده أخيراً، فإنّ الظنّ بحجيّه ظنٍّ يلازم الظنّ بإدراك بدل الواقع على تقدير مخالفه الظنّ للواقع، ولا يحتاج إلى كون الظنّ بحجيّه ظنّ مظنون الحجّيه بظنّ آخر، بل لو فرض حصول الظنّ كذلك لم يترتّب عليه أثر أصلاً).

وفيه: ما أورده عليه غير وارد، لأنّ الظنّ بحجيّه ظنٍّ وإن كان يلازم الظنّ بإدراك بدل الواقع على تقدير مخالفه الظنّ للواقع، إلاّ أنّ هذا بعد تسليم كون ما هو المرجّح عنده هو كون الظنّ بحجيّه ظنّ يكون حاله كذلك لا بحجيّه مطلق الظنّ، لأنّه أراد إثبات الواسطه فى حجّيه الظنّ، بأن يكون العمل بظنٍّ آخر حتّى يكون الحجّيه للظنّ بالطريق والأمارات مطلقاً، أى سواءً كان واصلاً إلى الواقع أو غير واصل، حتّى يكون بدلاً عنه، فإشكال الشيخ واردٌ كما لا يخفى.

ثمّ أورد المحقّق المزبور على الشيخ قدس سره بقوله: (وما أفاده الشيخ قدس سره من أنّه يكون أبعد عن مخالفه الواقع وبدله ممّا لا نعقله، فإنّه لو فرض حصول ألف ظنّ لا يحصل من ذلك إلاّ الظنّ بإدراك الواقع أو بدله، مثلاً لو فرض حصول الظنّ الواقع من الشهره، ثمّ حصل الظنّ بحجيّه الشهره من الخبر الواحد، ثمّ حصل الظنّ بحجيّه

الخبر عن الاستقراء، ثمّ حصل الظنّ بحجيّه الاستقراء من الإجماع المنقول، ثمّ حصل الظنّ بحجيّه الإجماع المنقول من أماره ظنيّه اُخرى، فهذه الظنون المترتّبه لا توجبُ إلاّ الظنّ بحصول الواقع أو بدله الذى كان حاصلاً فى المرتبه الاُولى، فما أفاده قدس سره بقوله: مع أنّ اللاّزم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّيه.. إلى آخره، لا يخلو عن مناقشه). انتهى كلامه(۱).

وفيه: أنّ مراد الشيخ من الأبعديّه، هو أنّه إذا فرض الظنّ بحجيّه ظنٍّ قد ظنّ حجيّته، فلازمه هو تعلّق الظنّ بالشيئين؛ أحدهما هو الظنّ بالواقع، والآخر هو الظنّ ببدله لو كان مخالفاً، وهذا بخلاف ما لو كان الحجّيه هو الظنّ بالحجيّه فقط، حيث إنّه لو خالف الواقع لما كان فيه الظنّ إلى بدله حينئذٍ.

نعم، ما فرضه بالنسبه إلى المراتب التى تلى الظنّ الثانى يصحّ ما ادّعاه لحصول الظنّ بكلا فرديه من المتعلّق بما هو يدرك الواقع، أو ما هو بدله، والشيخ إنّما ادّعى الأبعديّه بالنسبه إلى الظنّ بالحجيّه بلا واسطه، لا مع الواسطه بوسائط، كما نقضه.

أقول: ثمّ تصدّى المحقّق النائينى رحمه الله للجواب عن هذه المعضله بما لا يخلو عن تأمّلٍ، إلاّ أن نرجع كلامه إلى ما قاله الشيخ، وخلاصته:

إنّ المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار إن قصد به أنّ مجرّد الظنّ باعتبار ظنٍّ، يكفى فى صرف القضيّه المهمله، وإن لم يقم دليلٌ على اعتبار الظنّ، فلازمه أنّ نتيجه دليل الانسداد اعتبار خصوص الظنّ الذى ظنّ باعتباره، فهو مخدوشٌ بأنّ هذا المقدار لا يكفى، بل لابدّ أن يكون المعيّن هو قطعىُ الاعتبار، حتّى لا يلزم .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۱۴ .

الترجيح بلا مرجّح، فلا يجوز الترجيح بكلّ مزيّهٍ ما لم يقم دليلٌ على اعتبارها.

وإن كان المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار، هو أنّ القضيّه المهمله المردّده بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه تتعيّن فی خصوص مظنون الاعتبار بترتيب مقدّمات انسدادٍ آخر، بأن يقال: إنّا نعلم من مقدّمات الانسداد المتقدّمه أنّ الشارع جعل لنا حجّةً وطريقاً إلى الأحكام المعلومه بالإجمال، وقد انسدَّ علينا باب العلم به، لتردّد الطريق المجعول بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه، ولا يجوزُ لنا إهمال الطريق المجهول، لأنّه يلزم من إهماله إهمال الأحكام، ولا يجوز لنا أو لا يجب الاحتياط فی جميع الأطراف، فالعقل يستقلّ حينئذٍ بتعيّن الأخذ بمظنون الاعتبار وترك المشكوك والموهوم.

ولو فرض التردّد فی الظنّ بالاعتبار أيضاً بين هذه الاحتمالات من المظنون والمشكوك والموهوم، فلابدّ من إجراء مقدّمات انسدادٍ ثالثٍ تعيّن النتيجه وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظنٍّ واحدٍ أو ظنون متعدّده، فيؤخذ بالجميع، فيكون الترجيح بمظنون الاعتبار لقيام دليل قطعی على الترجيح به، وهو مقدّمات الانسداد الثانی أو الثالث أيضاً إن وصلت النوبه إليه.

فيرد عليه: أنّ إجراء مقدّمات الانسداد الثانی والثالث تتوقّف على بقاء النتيجه مهمله، بحيث لا يمكن تعيّنها إلّا بمقدّمات انسدادٍ آخر، وليس كذلك فإنّه بمجرّد عدم ثبوت مرجّحٍ لبعض أفراد الظنون، يستقلّ العقل بعموم النتيجه بكلّ ظنّ، لقبح الترجيح بلا مرجّح، فلا إهمال حتّى يحتاج إلى مقدّمات انسداد آخر، إلى آخر كلامه الذی لا حاجه إلى ذكره، انتهى(۱) .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۱۵ .

أقول: وما ذكره لا يخلو عن الخدشه:

أمّا الشِّق الأوّل من كلامه: فإنّه لو سُـلّم ما ذكره المستدلّ من لزوم ترجيح ما يكون اعتباره أقوى من الأضعف فى الظنّ بالاعتبار وغيره، ولم نُسلّم ما أورده الشيخ رحمه الله عليه، فحينئذٍ يكفى فى صدق الترجيح مع المرجّح وجود هذا المرجّح لتعيين ما هو مظنون الاعتبار، فلا نُسلّم من لزوم قيام دليل قطعى على الاعتبار مع أنّ قطعيّته ثابته بالإضافه إلى غيره الذى كان أضعف، هذا بالنسبه إلى الشقّ الأوّل من كلامه .

وأمّا ما يرد على الشقّ الثانى من كلامه: بأنّه إذا لم يثبت الاعتبار بنفس الظنّ بالحجيّه بما ظنّ كونه حجّةً، لا وجه لحكم العقل بالتعميم فى الحجّيه بالنسبه إلى الظنّ بحجيّه ما ظنّ باعتباره، إلاّ أن يرد دليلٌ قطعىٌ على اعتباره، لأنّ مجرّد عدم وجود معيّن لا يكفى إلاّ نفس دليل الانسداد، وهو كما يدلّ على اعتبار مطلق الظنّ، كذلك يكفى فى إثبات حجّيه الظنّ بما ظُنّ بحجيّته.

وعليه، فالأولى فى الجواب هو إنكار أصل تشخيص القوّه والضعف فى بعض الظنون إذا فُرض الاختلاف.

وهكذا ثبت بطلان هذه الدعوى، فلنرجع إلى أصل الكلام.

أجاب الشيخ قدس سره : عن التقريب الأوّل من الوجهين من المرجّح الثالث بقوله:

وأمّا الوجه الأوّل: المذكور فيتقريب ترجيح مظنون الاعتبار عليغيره من أنّ مظنون الحجّيه أقرب إلى الحجّيه،فيجب صرف القضيّه المهمله إلى ما هو الأقرب:

ففيه أوّلاً: أنّه لا أماره تفيد الظنّ بحجيّه أمارهٍ على الإطلاق، فإنّ أكثر ما أُقيم على حجّيه الأدلّه من الأمارات الظنّيه المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلومٌ

عند المنصف أنّ شيئاً ممّا ذكروه لحجيّته لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق .

وثانياً: أنّه لادليل على اعتبار مطلق الظنّ فيمسأله تعيين هذا الظنّ المجمل.

وبالجمله: ثبت من جميع ذلك عدم ثبوت الحجّيه لخصوص ما ظنّ بالاعتبار من جهه حكم الشارع بذلك، لأنّ الحكم بالحجيّه على تقرير الكشف مشكلٌ، وحاصل الكلام يرجع إلى أنّ الظنّ بالاعتبار إنّما يكون صارفاً للقضيّه إلى ما قام عليه من الظنون، إذا حصل القطع بحجيّته فى تعيين الاحتمالات، أو صار موجباً لكون الإطاعه بمقتضاها أتمّ لجمعها بين الظنّ بالواقع والظنّ بالبدل، والأوّل موقوفٌ على حجّيه مطلق الظنّ، والثانى لا اطّراد له، لأنّه قد يعارضها قوّه مشكوك الاعتبار، كما لا يخفى .

أقول: ثمّ إنّ الشيخ قدس سره بعدما ذكر عدم استقامه مطلق الظنّ فى تعيين القضيّه المهمله، قال:

(فاعلم أنّه قد يصحّ تعيينها بالظنّ فى مواضع:

أحدها: أن يكون الظنّ القائم على حجّيه بعض الظنون من المتيقّن اعتباره بعد الانسداد، إمّا مطلقاً كما إذا قام فردٌ من الخبر الصحيح المتيقّن اعتباره من بين سائر الإخبارات وسائر الأمارات على حجّيه بعض ما دونه، فإنّه يصير حينئذٍ متيقّن الاعتبار لأجل قيام الظنّ المتيقّن الاعتبار على اعتباره.

لكن هذا مبنيٌّ على عدم الفرق فى حجّيه الظنّ بين كونه فى المسائل الفرعيّه، وكونه فى المسائل الاُصوليّه، وإلاّ فلو قلنا إنّ الظنّ فى الجمله الذى قضت به مقدّمات الانسداد إنّما هو المتعلّق بالمسائل الفرعيّه دون غيرها، فالقدر المتيقّن إنّما هو متيقّنٌ بالنسبه إلى الفروع لا غير.

إلى أن قال: وأمّا بالإضافه إلى ما قام على اعتباره، إذا ثبت حجّيه ذلك الظنّ القائم، كما لو قام الإجماع المنقول على حجّيه الاستقراء مثلاً، فإنّه يصير بعد إثبات حجّيه الإجماع المنقول ببعض الوجوه ظنّاً معتبراً، ويلحق به ما هو متيقّن بالنسبه إليه كالشهره إذا كانت متيقّنه الاعتبار بالنسبه إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

الثاني: أن يكون الظنّ القائم على حجّيه ظنٍّ واحداً ولا تعدّد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصراً فيما قامت أماره واحده على حجّيته، فإنّه يعمل به فى تعيين المتّبع، وإن كان أضعف الظنون، لأنّه إذا انسدّ باب العلم فى مسأله تعيين ما هو المتّبع بعد الانسداد، ولم يجز الرجوع فيها إلى الاُصول حتّى الاحتياط، كما سيجىء فى بيان تعيّن الرجوع فيها إلى مقتضى الاُصول، تعيّن بحكم العقل العمل بأىّ ظنّ وجد فى تلك المسأله.

الثالث: أن يتعدّد الظنون فى مسأله تعيين المتّبع بعد الانسداد، بحيث يقوم كلّ واحدٍ منها على اعتبار طائفه من الأمارات كافيه فى الفقه، لكن كانت هذه الظنون القائمه كلّها فى مرتبه واحده، ولا يكون اعتبار بعضها مظنوناً دون بعض، فحينئذٍ إذا وجب بحكم مقدّمات الانسداد فى مسأله تعيين المتّبع الرجوع فيها إلى الظنّ فى الجمله، والمفروض تساوى الظنون الموجوده فى تلك المسأله، وعدم المرجّح لبعضها، وجب الأخذ بالكلّ بعد بطلان التخيير بالإجماع، وتعسّر ضبط البعض الذى لا يلزم العُسر من الاحتياط فيه.

فالذى ينبغى أن يُقال: على تقدير صحّه تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف: إنّ اللاّزم على هذا أوّلاً ـ هو الاقتصار على المتيقّن من الظنون.

ثمّ قال الشيخ قدس سره : وهل يلحق به كلّ ما قام المتيقّن على اعتباره؟ وجهان:

أقواهما العدم كما تقدّم، إذ بناءً على هذا التقرير، لا نُسلّم كشف الفعل بواسطه مقدّمات الانسداد، إلّا عن اعتبار الظنّ فى الجمله فى الفروع دون الاُصول والظنّ بحجيّه الأماره الفلانيّه ظنٌّ بالمسأله الاُصوليّه .

نعم، مقتضى تقرير الدليل على وجه الحكومه والعقل، أنّه لا فرق بين تعلّق الظنّ بالحكم الفرعى أو بحجيّه طريق) انتهى .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد فى تعيين الظنّ الذى كان حجّه متعيّناً فى الفروض الثلاثه.

***

الوجه الثانی من وجوه التعمیم:

هو المحکیّ عن بعض الأعلام من أنّ القاعده وإن کانت تقتضی الاقتصار علی مظنون الاعتبار، إذا کان وافیاً بمعظم الأحکام، إلّا أنّه یُعلم إجمالاً أنّ فی مشکوک الاعتبار وموهومه مقیّدات ومخصّصات لمظنون الاعتبار، فیجبُ العمل بالجمیع، إذ نقول إنّ فی ظواهر مشکوک الاعتبار موارد کثیره نعلم إجمالاً ـ بعدم إراده المعانی الظاهره منها، والکاشف عن ذلک ظنّاً هی الأمارات الموهومه الاعتبار فنعمل بتلک الأمارات، ثمّ نعمل بباقی أفراد موهوم الاعتبار بالإجماع المرکّب، حیث أنّ أحداً لم یفرّق بین الشهره المعارضه للخبر الحَسَن بالعموم والخصوص، وبین غیر المعارض له، بل هو بالأولویّه کما عرفت، ومثل هذا الکلام والإجماع المرکّب جارٍ فی المشکوک قبل ذلک أیضاً.

أورد علیه المحقّق النائینی قدس سره أوّلاً: بمنع العلم الإجمالی.

وفیه: إنّه رحمه الله لم یذکر وجهه، مع أنّ الأدلّه بحسب الغالب مشتمله علی عدد من الإطلاقات والعمومات التی نعلم بحسب الغالب عدم بقاء نوعهما علی إطلاقها وعمومها، فدعوی المنع لمثل هذا العلم الإجمالی دعوی خالیه عن المثبت.

وأورد ثانیاً: إنّه یلزم الاقتصار علی الأخذ بالمشکوکات أو الموهومات التی تکون کاشفه عن المرادات فی مظنون الاعتبار، ولا موجب للأخذ بجمیع المشکوکات والموهومات ، فهذا الوجه لا یقتضی تعمیم النتیجه إلی کلّ ظنّ ، انتهی کلامه(۱).

أقول: وأصل هذا الجواب منقول عن الشیخ قدس سره ، ولکن کان المفروض أن .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۱۹ .

یکتفی بمقدار کان العلم الإجمالی بـذلک باقیاً، یعنی أن یؤخـذ بالمشـکوکات الکاشـفه عن مرادات اعتبار الظنون أوّلاً، فإن لم ینحلّ العلم الإجمالی، لعدم کفایه ذلک عن معظم الفقه، جاز أن یتوجّه ویتعدّی إلی الموهومات المتّصفه لـذلک ثانیاً، کما یتعدّی منها أیضاً لـو لم یحصل الغرض به إلی مطلق المشکوکات فقط دون الموهومات، ثمّ بعد ذلک یتسرّی إلی مطلق الموهومات، إن کان العلم الإجمالی باقیاً بحاله، لکنّه بعید غایته والحکم بالسرایه إلی غیر ذلک من المشکوکات والموهومات بدون وجود هذه العلّه ممنوع.

وقال الشیخ رحمه الله فی توجیه دعواه:

إنّ الظنّ المتعلّق بمظنون الاعتبار بنفسها غیر کافیه، بناءً علی انحصارها فی الأخبار الصحیحه بتزکیه عدلین، وأمّا لأجل العلم الإجمالی بمخالفه کثیر من ظواهرها للمعانی الظاهره منها، ووجود ما یظنّ منه ذلک فی الظنون المشکوکه الاعتبار، فلا یجوز التمسّک بتلک الظواهر، للعلم الإجمالی المزبور، فیکون حالها حال ظواهر الکتاب والسنّه المتواتره فی عدم الوفاء بمعظم الأحکام، فلابدّ من التسرّی بمقتضی قاعده دلیل الانسداد، ولزوم المحذور من الرجوع فی الاُصول إلی الظنون المشکوکه الاعتبار التی کانت علی إراده خلاف الظاهر فی ظواهر مظنون الاعتبار، فیعمل بما هو مشکوک الاعتبار، فیخصّص لعمومات مظنون الاعتبار، ومقیّد للإطلاقات وقرائن لمجازاته، فإذا وجب العمل بهذه الطائفه من مشکوک الاعتبار ثبت وجوب العمل لغیرها ممّا لیس فیها معارضه لظواهر الأمارات المظنونه الاعتبار، بالإجماع علی عدم الفرق بین أفراد مشکوک الاعتبار، فإنّ أحداً لم یفرّق بین الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحیح، وبین

خبر حسنٍ آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولويّه القطعيّه، لأنّه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذى له معارضٌ لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أوّلى...) إلى آخر ما ذكره بطوله.

أقول: وقد عرفت الجواب الذى أجاب به الشيخ عنه، فراجع، وقد سبق أن ذكرناه بطوله فلا حاجه لتكراره. وهذا المقدار كافٍ فى المسأله.

***

الثالث من الوجوه المنقوله للتعميم:

ما حُكى عن بعض المشايخ، وهو المحقّق شريف العلماء حيث قال:

(إنّ قاعده الاشتغال تقتضى العمل بجميع أفراد الظنون؛ لأنّ المفروض أنّ مقتضى دليل الانسداد هو حجّيه الظنّ فى الجمله، وحيث أنّ ذلک لا يکون کافياً ووافياً للأحکام، فلابدّ من العمل بکلّ ما يحتمل الحجّيه)، انتهى محصّل کلامه.

أُجيب عنه أوّلاً: بأنّه ذلک قد مضى من أنّ الاحتياط فى المسائل الاُصوليّه وهو العمل بالظنّ يرجع بالأخره إلى الاحتياط فى المسائل الفقهيّه، وقد عرفت بطلان الاحتياط فى المسائل الفقهيّه.

وثانياً: قد يعارض الاشتغال فى المسأله الاُصوليّه لقاعده الاشتغال فى المسائل الفقهيّه، وهو مثل ما إذا اقتضى الاحتياط فى الفرعيّه وجوب السوره وفى الظنّ المشکوک الاعتبار عدم وجوبها، فإنّه يجب مراعاه الاحتياط فى الفرعيّه والإتيان بالسوره لاحتمال وجوبها.

وعليه، فلا يبعد القول بصحّه تطبيق الاحتياط فى المسأله الاُصوليّه، بأن يأتى السوره لا على وجه الوجوب حتّى يصحّ العمل بکليهما من الإتيان بها لو کانت واجبه، وعدم إتيانها على وجه الوجوب لو لم تکن واجبه.

اللّهُمَّ إلاّ أن يُقال: باعتبار قصد الوجه فى أجزاء الواجب، بما هو جزءٌ للواجب، فحينئذٍ لا يمکن الاحتياط فى الجمع بين حال الاحتياط فى المسأله الاُصوليّه، والاحتياط فى المسأله الفرعيّه.

أقول: فتحصّل من جميع ما ذکرنا:

أوّلًا: إنّ نتيجه مقدّمات الانسداد على مسلک الشيخ قدس سره المقبول عندنا، هو

الإهمـال على فرض صـحّه تقرير المقـدّمات بصوره الكشف لا الحكومه، خلافاً لمسـلك المحقّق النائينى حيث لم يقبل الإهمال بنـاءً منه على بطلاـن الاحتيـاط فى كـلّ واقعه واقعه، لاـ فى مجموع المسائـل، وبطلاـن الرجوع إلى البراءه فى كـلّ مسأله لاـ فى المجموع، وعلى فرض وجود الإهمال لا يمكن إثبات التعميم للحجّيه فى كلّ سببٍ من الأسباب، وفى كلّ موردٍ من الموارد وفى كلّ مرتبهٍ من المراتب بالوجوه الثلاثه للتعميم، لما قد عرفت من الإشكال فيها.

لأنّه لابـدّ من الاقتصار على العمل بالخبر الموثوق به، لأنّه القدر المتيقّن فيحال الانسداد، ويفى بمعظم الأحكام الشـرعيّه،ولا وجه لأن نأخـذ بالقدر المتيقّن من الخبر الصـحيح الاعلائى باصـطلاح المتأخّرين وهو الواجدللقيود والشـروط الخمسه المتقدّمه، حتّى يقال بأنّه لا يفى بمعظم الأحكام لقلّتها وكثره الأحكام.

وثانيـاً: لو سـلّمنا كون المـأخوذ بالقـدر المتيقّن هو هـذا الخبر الصـحيح، وأمكن القول بوجوب التمسّک بمثل هـذا الخبر الجامع للقيود والشـروط، حيث كـان مفـاده ومضـمونه حجّيه الخبر الموثوق به، ولو لـم يعمل به الأصـحاب، لأنّه القـدر المتيقّن الحقيقى أوّلاًـ والمتيقّن الإضـافى ثانيـاً، وأنّه ممّـا قام ظنّ واحـد على حجّيّته ثالثاً، فسواءٌ قلنا بصـحّه مقـدّمات الانسـداد أو لم نقل، يكون الطريق المنصوب هو خبر الثقه، وهو بحمـد اللّه وافٍ بمعظم الأحكـام، فلاـ محـذور فى الرجوع إلى الأُـصول العمليّه فيما لم يقم عليه خبر الثقه، وعلى تقدير القول بالحكومه كما هو مسلك الشيخ المقبول عندنا.

وعليه، فتعميم حجّيه الظنّ فى المراحل الثلاثه من الأسـباب والموارد والمراتب واضحٌ، لعدم التفاوت عند العقل فى الثلاثه، فافهم فإنّه دقيق.

***

عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس

عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس

التنبيه الثالث: من التنبيهات المتفرّعه على دليل الانسداد، هو البحث عن وجهٍ لخروج القياس من الظنون المعتبره، فنقول:

استند العلماء والأُصوليّون لخروج الظنّ الناشئ عن القياس إلى النهى الصادر عن الشارع بالعمل بالقياس، بمثل قوله عليه السلام : «إنّ السنّه إذا قيست مَحق الدِّين»، ومثل قوله عليه السلام : «ليس شيءٌ أبعد من عقول الرِّجال من دين اللّه إنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه»، وغير ذلک من المضامين التی يستفاد منها حرمه العمل بالقياس، مضافاً إلى قيام إجماع العلماء على المنع، فحينئذٍ إذا التزمنا بتعميم حجّيه الظنّ، فإن كان التعميم على نحو تقرير الكشف، بمعنى الالتزام بكون مقدّمات الانسداد كاشفه عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظنّ فی الجمله، ثمّ تعميمه بأحد المعمّمات المتقدّمه، فلا إشكال فی خروج القياس عن الحجّيه للعلم بخروجه عن هذا العموم، لعدم شمول المعمّم فيه بعد وجود الدليل على حرمه العمل به.

بل قد يُقال بعدم جريان الإشكال فی خروجه بمقتضى الحكومه بحسب مبنى المحقّق العراقی رحمه الله حيث جعل الحكومه راجعه إلى حجّيه الظنّ ومثبته للتكليف عقلاً۔ بمناط الاهتمام، فإنّ حكم العقل حينئذٍ بمرجعيّه الظنّ إنّما يختصّ باحتمال وجود تكليفٍ يقطع باهتمام الشارع به، على فرض وجوده فی مورد الاحتمال، دون ما إذا شکّ فی أصل الاهتمام، ومن المعلوم أنّه مع نهی الشارع عن العمل بالظنّ القياسی، لا مجال للقطع باهتمام الشارع به، كی يكون مورداً

لحكم العقل بالإلزام، بل هو كالشكّ البدوى فى أصل الاهتمام، بكونه مورداً لحكمه بالبراءه وقُبح العقاب بلا بيان.

أقول: يقتضى المقام التعرّض لأصل الإشكال بناءً على تقرير الحكومه، على ما ذكره الشيخ رحمه الله فى فرائده، لكونه من أحسن التقريرات، قال:

(وأمّا على تقرير الحكومه، بأن يكون مقدّمات الدليل موجبه لحكومه العقل بقبح إراده الشارع ما عدا الظنّ، وقبح اكتفاء المكلّف على ما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس عنه، إذ كيف يجامع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه، ويقبح عن الآمر والمأمور التعدّى عنه، ومع ذلك إذا يحصل فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظنّ أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى فى غير القياس، فلا يكون العقل مستقلّاً حينئذٍ بقبحه، إذ لعلّه نهى عن أمارةٍ مثل ما نهى عن القياس، بل وأزيد واختفى علينا، ولا رافع لهذا الاحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور الممكن بالذّات عن الحكيم لا يرتفع إلّا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلى لا يقبل التخصيص، ومنشأه لزوم التناقض،ولا يندفع إلّا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع، وهو التخصّص، وعدم التناقض فى تخصيص العمومات اللّفظيّه، إنّما هو لكون العموم صوريّاً، فلا يلتزم إلّا التناقض الصورى)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: وقد قيل أو يمكن أن يُقال فى دفع الإشكال بأُمورٍ لا بأس بذكرها حتّى يتّضح سقيمها من صحيحها، وضعيفها من قويّها:

الأمر الأوّل: هو الذى ذكره صاحب «القوانين» على ما نُسب إليه من المنع .

۱- فرائد الأُصول: ۱۵۶ .

عن حرمه العمـل بالقيـاس فى زماننـا هـذا، الـذى قـد انسـدّ علينـا بـاب العلم والعلمى، وأنّ الحرمه مخصوصه بزمان الأئمّه عليهم السـلام ، حيث كـانت العامّه تعتقـد بعـدم مرجعيّه الأئمّه عليهم السـلام فى الأحكام الشـرعيّه، وكانت تعمل بالرأى والاسـتحسان الأـقيسه ا لنـاقصه وغيرهـا من الظنون المرجوحه، فجميع الأخبار الناهيه إنّما هى منزله إلى ذلك الزمان، لا لمثل زماننا هـذا حيث نحـاول الوصول إلى الأحكـام الشـرعيّه عموماً أو خصوصاً الصادره عن النبىّ أو واحـدٍ من اُمنائه صـلوات اللّه عليهم أجمعين، مع عـدم التمكّن من تحصـيل العلم به، ولاـ الطريق الشـرعى، ودوران الأـمر بين العمـل بما يظنّ أنّه صَـدَر منهم، والعمل بما يظنّ أنّ خلاـفه صـدر منهم، كمقتضـى الاُصول المخالفه للقياس فى موارده، والأماره المعارضه له، هـذا إن كان الـدليل فى حرمه العمل بالقياس هو الأخبار .

وإن كـان الـدليل هو الإجمـاع أو الضـروره عنـد علمـاء المـذهب، كمـا اُدّعى، فنقول إنّ الأـمر كـذلك، إذ دعوى قيـام الإجماع والضروره على التحريم فى كلّ زمان ممنوعٌ.

ثمّ تحـدّث رحمه الله عن ما لو انسـدّ سبيل الظنّ من الطرق السـمعيّه للمكلّفين، أو لواحـدٍ من جهه ما سـنح له من بُعـده عن بلاد الإسـلام، فهـل يعقـل فى هـذه الحاله القول بحرمه العمل بالظنّ الحاصل من القياس له فى قبال الأخـذ بما هو يقابله من الاحتمال الموهوم؟!

ثمّ قال أخيراً: (وكيف كان، فدعوى الإجماع والضروره فى ذلك فى الجمله مسلّمه، وأمّا كليّه فلا).

لكن أجاب عنه الشيخ قدس سره : بأنّ الإنصاف أنّ إطلاق بعض الأخبار وجميع

معاقـد الاجماعـات يوجبُ الظنّ المتـاخم بـالعلم، بـل العلم، بأنّه ليس ممّا يركن إليه فى الـدِّين مع وجود الأمارات السـمعيّه، فهو حينئـذٍ ممّـا قـام الـدليل على عـدم حجيّته، بل العمل بالقياس المفيـد للظنّ فى مقابل الخبر الصـحيح كما هو لازم القول بـدخول القياس فى مطلق الظنّ المحكوم بحجيّته ضرورى البطلان فى المذهب.

بـل أقول: إنّ ما ادّعاه الشـيخ رحمه الله عليه أكثر المتأخّرين، ممّن لحقه لو لم نقل بأنّه مختار كلّ من وصـلتنا كتبهم، والظاهر أنّ الحكم بحرمه العمل بالقياس مطلقاً واضحٌ لايحتاج إليمزيد بيان لعدم جواز العمل بالقياس مع ملاحظه لسان الأخبار.

الأـمر الثـانى: هو منع إفـاده القيـاس الظنّ، خصوصاً بعـد ملاحظه أنّ الشارع جمع فى الحكم بين المختلفات وتفريق المتوافقات، وبعـد ملاحظه أخبار المنع عن العمل بالقياس مثل: «إنّ السُـنّه إذا قيست محق الـدِّين»، وخصوص روايه أبان بن تغلب الوارده فى ديه أصابع المرأه، سفّه ما ادّعاه من الحكم المبنىّ على القياس.

قال الشيخ رحمه الله : (إنّ منع حصول الظنّ من القياس، ولو فى بعض الأحيان دعوى مكابره).

لكنّه تراجع عن ذلـك، وقبـل المنع بـالنظر إلى أخبار المنع، حيث إنّه موهنٌ قوىّ يوجب غالباً ارتفاع الظنّ الحاصل منه فى بادئ النظر فى بعض الأوقات، وأمّا دائماً فلا.

كيف، وقـد يحصل من القياس القطع، وهو المسـمّى عندهم بتنقيح المناط القطعى، وأيضاً فالأولويّه الاعتباريّه من أقسام القياس، ومن المعلوم إفادتها للظنّ، ولا ريب أنّ منشأ الظنّ فيها هو اسـتنباط المناط ظنّاً، وأمّا آكـديّته فى الفرع فلا مـدخل له فى حصول الظنّ، هذا.

أقول: برغم أنّ المنع عن حصول الظنّ بالقياس لا يوجب الجوابُ عن الإشكال فيما لو أوجب الظنّ، ولو فى بعض الأحيان، لكن معنى هذا الجواب هو تسليم أصل الإشكال، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أن يُقال بأنّ حكم باب العلم فى مثل القياس حكم الرمل والجفر والنوم ونظائرها حيث تكون كالقياس أبواب العلم فيها مفتوحه، لأنّا نعلم بأنّ الشارع أحالنا فى هذه الموارد إلى الأدلّه والاُصول اللّفظيّه أو العمليّه، فلا يقتضى دليل الانسداد اعتبار ظنّ القياس فى موارده.

وفيه: أنّ هذا العلم لم يحصل إلّا من منع الشارع عن العمل بالقياس ونظائره، والبحث يدور عن صحّه هذا النهى وتوجيهه، إذ مع ملاحظه أنّ موارد القياس مع سائر الأمارات بحسب الموارد تكون متساويه، فإن أمكن منع الشارع منه، أمكن المنع عن سائر الأمارات، وقد اختفى علينا، فلا يستقلّ العقل بوجوب العمل بالظنّ، وقبح اكتفاء المكلّف بغيره، وقد تقدّم أنّه لولا ثبوت القبح فى التكليف بالخلاف لم يستقلّ العقل بتعيين العمل بالظنّ، إذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم إلّا قبحه، فلابدّ من جواب آخر يصحّح هذا النهى.

الأمر الرابع: ما عن المحقّق القمّى قدس سره على ما حُكى عنه، من أنّ مقدّمات دليل الانسداد أعنى انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف، إنّما توجب جواز العمل بما يفيد الظنّ فى نفسه، ومع قطع النظر عمّا يفيد ظنّاً أقوى.

وبالجمله: هى تدلّ على حجّيه الأدلّه الظنّيه دون مطلق الظنّ النفس الأمرى، والأوّل أمرٌ قابل للاستثناء، إذ لا يقبح أن يُقال إنّه يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه، ويدلّ على مراد الشارع ظنّاً إلّا الدليل الفلانى، وبعد إخراج ما

خرج عن ذلک یکون باقی الأدلّه المفیده للظنّ حجّه معتبره.. إلی آخره.

أقول: وقد استفاد الشیخ الأعظم من کلامه أنّه أراد بعد فرض جعل الاُصول من باب الظنّ، وعدم وجوب العمل بالاحتیاط، أنّ انسداد باب العلم فی الوقائع مع بقاء التکلیف فیها یوجب عقلاً الرجوع إلی طائفه من الأمارات الظنّیه، وهذه القضیّه یمکن أن تکون مهمله ویکون القیاس خارجاً عن حکمها، لا أن یکون العقل یحکم بعمومها ویحکم الشارع بخروج القیاس؛ لأنّ هذا عین ما فرَّ منه من الإشکال، لأنّ لازم ذلک أنّه إذا وجد فی موردٍ أصلٌ وأماره یؤخذ بالثانیه دون الأوّل، لأنّه لا یفید الظنّ. نعم یؤخذ بالأصل عند فقد الأماره، لأنّه یفید ظنّاً حینئذٍ، وبهذا التقریر یجوز للشارع منع العمل عن القیاس.

أورد علیه الشیخ رحمه الله : بأنّ نتیجه المقدّمات التی لیست إلاّ بالرجوع إلی الأمارات الظنّیه فی الجمله، هی العمل بالظنّ فی الجمله، فلا دخاله لذات الأماره فی ذلک، بل المناط هو وصف الظنّ بأیّ شیء حصل، وقد عرفت أنّ النتیجه علی تقریر الحکومه لیست مهمله، بل هی مفیده للظنّ الإطمئنانی مع الکفایه، ومع عدمها فمطلق الظنّ، وعلی کلا التقدیرین لا وجه لإخراج القیاس.

أقول: ولکن الإنصاف أنّ المستفاد من کلامه لیس ما ذکره الشیخ رحمه الله ، بل أراد به الجواب الذی ذکره الشیخ فی الوجه الخامس، وقد تبعه علی ذلک صاحب «الکفایه» والنائینی والعراقی رحمهم الله وکان جواباً حسناً یفید أنّ حجّیه الظنّ إنّما یکون فیما لم یقم من الشارع دلیلٌ علی عدم حجّیّته، وإلاّ کان خارجاً بالتخصّص لا التخصیص، ومن أراد التوضیح بأزید من ذلک فعلیه الرجوع إلی الوجه الخامس من «الفرائد».

والسؤال حينئذٍ عن أنّ الملاک لإخراج القیاس :

هل هی لجهه تدارک المصلحه الفائته للواقع لو صادف القیاس بالمصلحه الطریقیّه والسلوکیه الظنّیه؟

أم أنّ العمل بالقیاس مشتملٌ علی مفسده غالبه علی المصلحه الواقعیّه المدرکه علی تقدیر العمل به، المنکشف بواسطه النهی کما فی الوجه السادس؟

أم أنّه أمراً آخر لا یرتبط بما نحن بصدده ، وهو إخراج القیاس من أوّل الأمر؟

کما أنّه قد یمکن أن یکون وجهه غلبه مخالفته للواقع، کما یستفاد من لسان الأدلّه، بأنّ: «السُنّه إذا قیست محق الدِّین» الذی هو الوجه السابع المذکور فی کلام الشیخ قدس سره .

وعلی أیّ حال، فلعلّ الملاک جمیع هذه الاُمور، برغم إمکان الإشکال فی کلّ واحدٍ منها.

قال صاحب «الکفایه»: فی معرض بیان وجه آخر لإبطال العمل بالقیاس، وهو أنّ من مقدّمات دلیل الانسداد انسداد باب العلم والعلمی، ومع انفتاح أحدهما لا مجال للرجوع إلی الظنّ أصلاً. ومن المعلوم أنّ الشارع إذا نصب طریقاً واصلاً ولو بالأصل، لزم منه کون طریق الحجّه مفتوحاً، فلا معنی حینئذٍ مع انفتاحه الرجوع إلی القیاس الممنوع شرعاً؛ لأنّ باب الحجّه مفتوحٌ فیکون خروجه تخصّصاً لا تخصیصاً.

وفیه: الإنصاف عدم تمامیّه هذا الوجه والجواب، لأنّ مقتضاه عدم جواز الرجوع إلی القیاس المحصّل للظنّ، حتّی مع عدم منع الشارع، لا عدم جوازه

نتیجه للمنع الشرعی کما هو المفروض فی البحث.

وبـالجمله: فـأحسن الأجوبه وأولاهـا هو مـا ذکرنـاه من التعلیق؛ أی أنّ حجّیه الظنّ معلّقه علی عـدم منع الشـارع عنه، سواءٌ کـان بالقیاس أو غیره، وهو أمرٌ مقبول عقلائی کما لا یخفی.

وتوهّم: عدم استقلال العقل بحجیّه الظنّ، لإمکان احتمال وجود المنع ولم یصل إلینا وقد اختفی علینا.

مـدفوع: بإمکان جعل ثبوت المنع عن العمل ملاکاً لعـدم الحجّیه، لا صـرف الاحتمال، فالظنّ القیاسـی قد ثبت منعه فکان خارجً تخصّصاً، وأمّا الظنون الباقیه فهی حجّه عقلاً بحکمٍ استقلالی کما لا یخفی.

***

البحث عن حكم تعارض الظنّ المانع والممنوع

البحث عن حكم تعارض الظنّ المانع والممنوع

التنبيه الرابع: من المباحث المتفرّعه على نتيجه دليل الانسداد، هو :

إذا تعلّق الظنّ بالمنع عن العمل الظنّ الحاصل من أمارهٍ، مثل ما لو قامت الشهره المفيده للظنّ على المنع عن العمل بالأولويّه الظنيّه، بناءً على أنّ حجيّه الظنّ الحاصله من مقتضى دليل الانسداد، الشامل بطبعه للظنّ المانع الحاصل من الشهره، والظنّ الممنوع الحاصل من الأولويّه، فإنّ نتيجه دليل الانسداد وهى حجّيه الظنّ تكون بالنسبه إلى كليهما سيّان، فهل يحكم فى مثل هذا المورد بتقديم الظنّ المانع أو الظنّ الممنوع، أو يجب طرحهما بالتعارض والتساقط، أو يجب الأخذ بالأقوى منهما؟ وجوهٌ وأقوالٌ.

هذا إذا لم يُفرض كون الظنّ الممنوع مطابقاً للاحتياط اللّازم رعايته، حيث يقدّم ذلك الظنّ على الظنّ المانع بلا إشكال .

قد يُقال: لازم القول عند من كان الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى حجّه له دون الظنّ بالطريق والمسأله الاُصوليّه كشريف العلماء رحمه الله هو الأخذ هنا بالظنّ الممنوع الذى كان ظنّاً بالواقع وفى الفرع الفقهى.

كما أنّ لازم القول بحجيّه الظنّ فى المسائل الاُصوليّه وبالظنّ، على مسلك صاحب «الفصول» وصاحب «الحاشيه» هو الأخذ بالظنّ المانع.

هذا كما عن الشيخ الأعظم نسبتهما إليهما فى الموضعين.

والجواب: كما فى «الكفايه» من (أنّه لا استقلال للعقل بحجيّه ظنٍّ قد احتمل عنه المنع فضلاً عمّا إذا ظنّ كما أشرنا إليه فى الفصل السابق فلابدّ من

الاقتصار على ظنّ قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإنْ كفى وإلاّ فبضميمه ما لم يظنّ المنع وإن احتمل، مع قطع النظر عن مقدّمات الانسداد وإن انسدّ باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضروره أنّه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض. ومنه قد انقدح أنّه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجه هى حجّيه الظنّ فى الاُصول أو فى الفروع أو فيهما، فافهم).

أقول: وأمره بالفهم لعلّه أراد به الرّد على الشيخ قدس سره حيث ابتنى المسأله على القول بحجيّه كلّ من الطريق والظنّ بالواقع، وأمّا مع الالتزام بحجيّه خصوص الظنّ بالطريق فلابدّ من الأخذ بالظنّ بالمانع بلا كلام، كما أنّه لو قيل بحجيّه خصوص الظنّ بالواقع فلابدّ من الأخذ بالظنّ الممنوع بلا كلام.

حيث ردّ عليه صاحب «الكفايه» بقوله: (إذا فرضنا عدم حجّيه الظنّ الذى احتمل المنع عنه، فمظنون الردّ يكون عدم حجّيته بطريق أولى، فلا تأثير لهذا التفصيل فى طرح الظنّ الممنوع مطلقاً).

جواب الشيخ رحمه الله : فقد اختار رحمه الله ملاحظه ما هو الأقوى منهما: (لدوران الأمر بين المصلحه المظنونه بواسطه أخذ الظنّ الممنوع، وبين المفسده المظنونه بواسطه الأخذ بالظنّ المانع، فلابدّ الأخذ والرجوع إلى الأقوى، فإذا ظنّ بالشهره نهى الشارع عن العمل بالأولويّه، فيلاحظ مرتبه هذا الظنّ، فكلّ أولويّه فى المسأله كان أقوى مرتبةً من ذلك الظنّ الحاصل من الشهره اُخذ به، وكلّ أولويّه كان أضعف منه وجبَ طرحه، وإذا لم يتحقّق الترجيح بالقوّه، حكم بالتساقط، لعدم استقلال العقل بشىء منهما حينئذٍ)، انتهى موضع الحاجه.

بيان مراده: يرى الشيخ قدس سره أنّ الظنّ بعدم حجّيه الأماره الممنوعه لا يجوز أن

یکون من باب الطریقیّه، بل لابدّ أن یکون من جهه اشتمال الظنّ الممنوع علی مفسده غالبه علی مصلحه إدراک الواقع، فإذا ظنّ بعدم اعتبار ظنٍّ فقد ظنّ بإدراک الواقع، لکن مع الظنّ بترتّب مفسده غالبه.

أقول: ولکن الأکثر حکموا بأنّ الأخذ بالظنّ المانع، أولی کما علیه صاحب «الکفایه» والنائینی والعراقی والحکیم، غایه الأمر أنّه قد استدلّ کلّ واحد منهم بطریقته الخاصّه لإثبات ذلک، فلا بأس من أن یتعرّض لذلک، بعدما عرفت دلیل صاحب «الکفایه» لإثبات مختاره فلا نعید.

وأمّا استدلال المحقّق النائینی: فقد قال فی وجه تقدیم الظنّ المانع:

(والأقوی اعتبار الظنّ المانع دون الظنّ الممنوع، فإنّ حال الظنّ الممنوع حال الظنّ القیاسی ممّا قام الدلیل القطعی علی المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظنّ المانع، فإنّه ممّا تعمّه نتیجه دلیل الانسداد بلا مؤونه، بخلاف الظنّ الممنوع، حیث أنّ اندراجه فی النتیجه یتوقّف علی خروج الظنّ المانع عنها، فیکون حال الظنّ المانع والممنوع حال الأصل السببی والمسبّبی، وسیأتی فی محلّه أنّ الأصل السببییمنعُ عن جریان الأصل المسبّبی، ولایمکن العکس)، انتهیمحلّ الحاجه.(۱)

أقول: لا بأس هنا لتوضیح کلامه بنقل کلام الشیخ رحمه الله عن بعض ما وافقه فی المختار حقیقهً أو تنزّلاً، حیث التزم بتقدیم الظنّ المانع، فمثّل للأصل السببی والمسبّبی بالاستصحاب بقوله: (ونظیر ما نحن فیه ما تقرّر فی الاستصحاب، من أنّ مثل استصحابِ طهاره الماء المغسول به الثوب النجس دلیلٌ حاکمٌ علی استصحاب نجاسه الثوب، وإن کان کلٌّ من طهاره الماء ونجاسه الثوب مع قطع .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۲۲ .

النظر عـن حكـم الشـارع بالاستصـحاب مـتيقّنه فى السـابق، مشـكوكه فى اللاّـحق، وحكـم الشـارع بإبقـاء كـلّ مـتيّقن فى السـابق ومشـكوك فى اللاّـحق متساويـاً بالنسـبه إليهما، إلاّ أنّه لمّا كان دخول يقين الطهاره فى عموم الحكم بعـدم النقض والحكم عليه بالبقـاء يكون دليلاًـ على زوال نجـاسه الثوب المتيقّنه سابقاً، فيخرج عن المشـكوك لاحقاً، بخلاف دخول يقين النجاسه والحكم عليهـا بالبقـاء، فـإنّه لاـ يصـلح للـدلاله على طروّ النجاسه للماء المغسول به قبل الغَسل، وإن كان منافياً لبقائه على الطهاره)، انتهى كلامه(۱).

ومراده رحمه الله : بهذا الكلام فى المقام هو أنّه :

إن أخـذنا بـالظنّ المـانع كـان خروج الممنوع من باب التخصّـِص، لأنّ حجّيته كان من الأوّل معلّقاً بعـدم المنع عنه، فإذا ثبت فيه المنع، أصبح خارجاً عن مقتضى دليل الانسداد تخصّصاً بقيام الدليل على المنع عنه.

وإن أخـذنا بـالظنّ الممنوع، كـان طرح الظنّ المانع من باب التخصـيص بلا مخصّـِص، إذ لا مخصّـِص يُخرجه عن مقتضـى دليل الانسـداد، لعـدم قيام دليلٍ على المنع، وعـدم وجهٍ آخر لتخصـيصه، فمن الواضـح أنّه عنـد الـدوران بين التخصّـِص والتخصـيص بلامخصّص،يكون الأوّل متعيّناً كما لايخفى،هذا هو مختارالنائينى رحمه الله .

وأمّا مختار المحقّق العراقى: على حسب ما هو مـذكور فى «حاشـيه فرائد الاُصول»، هو قوله: (الأولى بناءً على تعليقيّه حكم العقل فى باب الانسـداد، أن يُقال إنّ المقتضـى فى الظنّ الممنوع تعليقىٌ، وفى المانع تنجيزىٌ، إذ لا مانع عنه غير الظنّ الممنوع الذى لا يشمله الدليل باقتضائه إلاّ فى ظرف عدم تأثير۲.

۱- فرائد الاُصول: ۱۶۲.

المقتضـی فی المانع، وکلّ مورد کان من هـذا القبیل، یسـتحیل مانعیّته، لأنّه دوری، فمقتضـی التنجیزی یؤثّر أثره، وهـذا التقریب أولی من تنظیر المقام بباب الشکّ السـببی والمسـبّبی حیث هنا عمومٌ دائر بین التخصیص وغیره ظاهراً، ولا عموم فی المقام، کما لا یخفی). انتهی کلامه(۱).

أقول: ووافق المحقّق العراقی قـدس سره السـیّد الحکیم قـدس سره فی کتابه «حقائق الاُصول»، وجعل هذا الوجه أولی من سائر الوجوه.

بقی فی المقـام إشـکال المحقّق الخراسـانی فی «الکفـایه» وهو الـذی تحـدّث عنه فی الفصـل السابق من أنّه إذا أجزنا إمکان منع الشـارع عن حجّیه ظنٍّ، فلا اسـتقلال حینئـذٍ للعقـل للحکم بحجیّه کـلّ ظنّ، لإمکـان جریان احتمال وجود المنع عن الشارع ولم یصل إلینا، واختفی علینا، فبأیّ طریق یُحکم بحجیّه الظنّ؟

ولکن یمکن أن یُجاب عن هذا الإشکال: بأنّ المانع لیس هو احتمال المنع، بل المناط هو ثبوت صدور المنع عن الشارع، فإذا لم یثبت کـان الحکم العقلی مسـتقلاً بحجیّه کـلّ ظنٍّ، فحیث ثبت المنع علی الفرض فی الظنّ الممنوع، فلا یکون حجّه، بخلاف ما لم یثبت فیه المنع، مثـل الظنّ المـانع، فإنّه حجّه بحکم العقل اسـتقلالاً، وبالتالی فما ذکره المحقّق الحکیم رحمه الله قویٌّ عنـدنا، وهو الدلیل فی تقدیم الظنّ المانع علی الظنّ الممنوع.

.***

۱- حاشیه فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۲۲.

خاتمه يذكر فيها اُمور

خاتمه يذكر فيها اُمور:

الأمر الأوّل: بعدما ثبت فرض جريان مقدّمات الانسداد، وأنّ لازم جريانها هى الحكم بحجيّه مطلق الظنّ، فلا فرق فيها أى فى نتيجتها :

بين حصول الظنّ بالحكم الشرعى من قيام أمارهٍ عليه بلا واسطه، كما إذا قامت الشهره أو الإجماع على وجوب شىء أو حرمته.

وبين حصوله من أماره متعلّقه بألفاظ الكتاب أو السنّه، كما لو فسّر اللّغوى كلمه (الصعيد) بأنّها مطلق وجه الأرض، فبذلك حصل الظنّ بجواز التيمّم بالحَجَر، بواسطه الأمر بالتيمّم الوارد فى قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدا طَيِّبا» مع وجود التراب الخالص.

بل التزم الشيخ قدس سره بحجّيه مثل الظنّ بالحكم بواسطه قيام الأماره على ألفاظ الكتاب والسنّه من دون حاجهٍ إلى إعمال مقدّمات الانسداد بالخصوص بالنسبه إلى ذلك اللّفظ، والقول بأنّ العلم فيها قليلٌ ولو بُنى الأمر على الأصل لزم منه كذا وكذا، ونظائر ذلك. بل الظنّ هنا حجّه ولو فرض انفتاح باب العلم فى جميع الألفاظ عند فرض انسداد باب العلم فى الأحكام، إلاّ فى الموارد الذى قام فيه أماره ظنيّه على بيان معنى لفظٍ خاص، فإنّه لو كان باب العلم فيه منسدّاً جاز بل وجب العمل بالظنّ بالحكم الشرعى الحاصل من هذه الأماره القائمه على بيان معنى هذا اللّفظ، إذ لو انفتح باب العلم حتّى فى هذا المورد للزم انفتاح باب العلم بالحكم الشرعى فيه، ولمنع عن العمل فيه بمطلق الظنّ.

أقول: بعد هذه المقدّمه يصل الدور إلى البحث عن أنّه هل يعمل بذلك الظنّ فى سائر الثمرات المترتّبه على تعيين معنى هذا اللّفظ فى غير مقام تعيين الحكم

الشرعی الكلّی أم لا؟

الظاهر كما عن الشيخ والمحقّق الخراسانی رحمهماالله عدم جواز العمل بالظنّ فيها، لأنّ مرجع العمل بمثل هذا الظنّ، إلى العمل بالظنّ فی الموضوعات الخارجيّه المترتّبه عليها الأحكام الجزئيّه غير المحتاجه إلى بيان الشارع، حتّى يدخل فيما ينسدّ فيه باب العلم فيكون حجّه .

نعم، من جعل الظنون المتعلّقه بالألفاظ وغيرها من الظنون الخاصّه مطلقاً، أو كان بنفسه بالخصوص من الظنون الخاصّه، لزم الاعتبار فی الظنّ الحاصل منه فی باب الوصايا والأقارير والنذور وغيرها، إذا استعملت تلك الألفاظ، ولكن قد مضى التحقيق حوله فی أوّل مباحث ظواهر الألفاظ والقول اللّغوی، حيث توصّلنا إلى عدم حجّيه الظنّ الحاصل منه، وعدم كونه من باب الظنون الخاصّه.

والنتيجه: ثمّ بعدما ثبت حجّيه الظنّ الحاصل من أماره قائمه على الحكم الشرعی الكلّی المتعلّقه بالألفاظ، نظير حجّيه الظنّ الحاصل بالنسبه إلى الحكم الشرعی الكلّی من نفس الأماره، أو الحاصل بالحكم الشرعی الفرعی الكلّی من الأماره المتعلّقه بالموضوع الخارجی، ككون الراوی عادلاً أو مؤمناً حال الروايه، وكون زراره الواقع فی السلسله هو ابن أعين لا ابن لطيفه، وكون علی بن الحَكَم هو الكوفی بقرينه روايه أحمد بن محمّد عنه، فإنّ جميع ذلك وإن كان ظنّاً بالموضوع الخارجی، إلاّ أنّه لمّا كان منشأً للظنّ بالحكم الفرعی الكلّی الذی انسدّ فيه باب العلم، لزم العمل به من هذه الجهه، وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلّقه بعداله ذلك الرجل أو تحديده عند إطلاق اسمه المشترك .

ومن هنا تبيّن أنّ الظنون الرجاليّه معتبره بقول مطلق عند من قال بحجيّه

مطلق الظنّ فی الأحکام، ولا یحتاج إلی تعیین أنّ اعتبار أقوال أهل الرِّجال کان من جهه دخولها فی الشهاده أو فی الروایه، ولا یقتصر علی أقوال أهل الخبره، بل یقتصر علی تصحیح الغیر للسند، وإن کان من آحاد العلماء، إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر المستلزم للظنّ بالحکم الفرعی الکلّی.

***

أقول: هنا تنبیهان یقتضی المقام التعرّض لهما:

التنبیه الأوّل: إذا کان هناک خبرٌ قائم علی الحکم الشرعی الکلّی، وفیه احتمالات من الجهات الثلاث؛ أی من جهه السند والدلاله والجهه، وأمکن تقلیل الاحتمالات فی بعضها بتحصیل العلم أو العلمی فیه، فهل یعدّ ذلک واجباً عقلاً؟

أم یجوز الاقتصار فیه علی الظنّ الحاصل منه من دون سدّ باب الاحتمال فی بعض جهاته التی أمکن فیه، بتوهّم أنّه ممّا لا یجدی تقلیل الاحتمالات، بعد کون الحکم بالأخره ظنّیاً؟

أقول: الظاهر هو الأوّل، لأنّه لا یجوز مع فرض انسداد باب العلم التوجّه إلی الظنّ الضعیف مع التمکّن من الظنّ القوی عقلاً، کما لا یجوز الاقتصار علی الظنّ مع التمکّن من تحصیل العلم أو العلمی فی بعض الجهات.

التنبیه الثانی: ظهر ممّا مضی أنّ الثابت من مقدّمات دلیل الانسداد هو حجّیه الظنّ بالأحکام الکلیّه الشرعیّه کما عرفت، لا حجّیه الظنّ فی تطبیق المأتی به مع المأمور به، ولا فی الإتیان بالمأمور به، فإذا ظنّ مثلاً بأنّ صلاه الجمعه واجبه، فلابدّ من القطع بالامتثال، فلا یکفی الظنّ بالإتیان، ولا الظنّ بتطبیق ما أتی به خارجاً مع ما أمر به، مع احتمال عدم الإتیان، أو عدم المطابقه بواسطه اختلال

بعض أجزائه وشرائطه، بتوهّم أنّ النتيجه على كلّ حال يكون امتثالاً للحكم الظنّى، فلا يُجدى تحصيل العلم بالإتيان أو التطبيق فى الخارج، لكنّه توهّم فاسدٌ إذ بعدما صار الظنّ بالحكم حجّه شرعاً، فلابدّ بعد العلم بما فى الذمّه من اليقين بالبراءه عنه والفراغ من تلك الحجّه.

نعم، ربّما يجرى بالنسبه إلى بعض الأحكام فى بعض الموضوعات الخارجيّه الذى كان انسداد باب العلم فيه غالباً، واهتمّ الشارع به، بحيث عُلم عدم رضاه بمخالفته الواقع بإجراء الأُصول فيه، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً، أو عدم إمكانه عقلاً، ففى هذه الصوره لا محيص من لزوم العمل بالظنّ، وهو كما فى الضرر المردّد أمره بين الوجوب والحرمه، مثل صوم شهر رمضان، فإنّه إن كان ضرريّاً فقد حرم عليه، وإن لم يكن ضرريّاً فهو واجب فى حقّه، فلا محيص حينئذٍ عن اتّباع الظنّ فى تعيين موارد الضرر، لأنّ إجراء أصاله العدم ربما يوقعه فى الضرر الكثير، وهو محذورٌ ممّا لا يحصل العلم به إلاّ بعد تحقّقه ووقوعه، فلذلك يحكم بصحّه العمل بالظنّ بالضرر، فيترك الصوم، فإذا شكّ فيه وجب عليه القيام به.

هذا إذا أُنيط الحكم بنفس الضرر.

وأمّا إذا أُنيط بموضوع الخوف، فلا حاجه إلى الظنّ، بل ربّما يشمل الشكّ أيضاً، بل أضاف الشيخ قدس سره إلى الصوم والتيمّم والإفطار أُموراً مثل العداله والنسب من الموضوعات الخارجيّه التى يلزم من إجراء الأُصول فيها مع عدم العلم الوقوع فى مخالفه الواقع كثيراً، لكنّه رحمه الله أمر أخيراً بالتفهيم.

قلنا: هذا يصحّ فيما لو فرض انسداد باب العلم فيه، ولكنّه غير معلوم، ولعلّه لذلك أمر بالتفهّم .

***

البحث عن حكم الظنّ فى المسائل الاعتقاديّه

البحث عن حكم الظنّ فى المسائل الاعتقاديّه

الأمر الثانى: من الاُمور المذكوره فى الخاتمه بيان حكم الظنّ فى المسائل الاُصوليّه الاعتقاديّه، والتى يكون المطلوب فيها عمل الجوانح والقلب .

أقول: والكلام فيه يقع فى جهات:

الجهه الاُولى: فى أنّه هل يجب تحصيل الظنّ فيها عند عدم التمكّن من تحصيل العلم، وقيامه مقامه فى وجوب عقد القلب والتديّن والانقياد على طبقه أم لا يجب؟

فيه خلافٌ، ولكن الحقّ هو عدم الوجوب؛ لأنّ الاكتفاء بالظنّ فى الأحكام الفرعيّه العمليّه، والمسائل الشرعيّه عند انسداد باب العلم والعلمى فيها إنّما كان من جهه عدم التمكّن من تحصيل الواقع، إلاّ بالظنّ الذى يحكم به العقل، لانحصار الطريق إلى تحصيل الواقع بأحد اُمورٍ:

من العمل بالاحتياط الذى قد عرفت إمّا عدم وجوبه إن اقتضى العُسر والحرج، أو عدم جوازه إن اقتضى الاختلال فى النظام.

أو الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع بحسب حكم العقل والعمل على طبقه، وهو ليس إلاّ الظنّ، ولذلك أجزنا فيه.

وهذا بخلاف الاُصول الاعتقاديّه، حيث لا يجرى فيها هذه الاُمور، لأنّ باب العلم وإن كان منسدّاً فيها إلاّ أنّ باب الاعتقاد الإجمالى والجزم والعقد الباطنى على ما هو الواقع، والتديّن به غير منسدٍّ على المكلّف، فلا مجال لجريان دليل الانسداد فيها كى ينتهى الأمر إلى وجوب الانقياد بمظنونه حينئذٍ.

وعلیه، فالواجب أوّلاً هو تحصیل المعرفه بما یجب الاعتقاد به، کمعرفه الواجب تعالی وما یتعلّق به من صفات الجلال والجمال، ثمّ لزوم معرفه أنبیائه ورسله وحُججه من الأئمّه علیهم السلام الذین هم وسائط نعمه مع التدیّن والانقیاد لجمیع ذلک، وإن عجز عن تحصیل المعرفه التفصیلیّه، علیه أن یعتقد وینقاد بما هو الواقع بنحو الإجمال، وأمّا وجوب تحصیل الظنّ علیه والتدیّن بصوره المظنون، فلا دلیل علیه شرعاً ولا عقلاً، إذ لیس هو من مراتب شکر المنعم، خصوصاً مع التمکّن من الاعتقاد الإجمالی بما هو واقع الأمر، فلا إلجاء إلی التنزّل بالظنّ کما کان الأمر کذلک فی الفروع العملیّه.

هذا کلّه بالنظر إلیعدم وجوب تحصیل المعرفه بالظنّ فیالاُصول الاعتقادیّه.

الجهه الثانیه: فی بیان وجوب تحصیل المعرفه مع الإمکان، وبیان ما یحصل العلم والمعرفه به.

أقول: لا إشکال فی وجوب تحصیل معرفه الواجب تعالی، ومعرفه ما یرجع إلیه من صفاته الثبوتیّه والسلبیّه، لکونه واحداً قادراً عالماً مُریداً حیّاً غنیّاً، لم یکن له نظیرٌ ولا شبیه، ولم یکن بجسمٍ ولا مرئیّ ولا له حیّز.. ونحو ذلک .

ثمّ إنّ وجوب المعرفه هل هو نفسی أو غیری؟

الذی یظهر من بعض کلمات القوم مثل العلّامه بأنّ وجوبه ما کان من جهه تحصیل الشکر الواجب، إذ شکر المنعم الواجب لا یمکن إلاّ بالمعرفه. ثمّ ذکروا بأنّ ما لا یتمّ الواجب إلاّ به واجبٌ، فتکون المعرفه واجباً، فبذلک یؤدّی کون وجوبه غیریّاً، خلافاً للمحقّق الخراسانی والعراقی رحمهماالله وغیرهما حیث التزما بأنّ وجوبها نفسی، غایه الأمر یحصل بالمعرفه أداء الشکر، ولذلک قال المحقّق

العراقی فی نهایته:

(کما لا إشکال أیضاً فی کون الوجوب المزبور نفسیّاً؛ لأنّ المعرفه بالمبدأ سبحانه هی الغایه القصوی، والغرض الأصلی من خلق العباد، وبعث الرّسل، کما یُنبئ به قوله تعالی: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاءِنسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ»(۱) أی لیعرفون؛ لأنّ حقیقه العبودیّه هی المعرفه، ولا ینافی ذلک مقدّمتیها لواجبٍ آخر عقلی أو شرعی کالتدیّن والانقیاد ونحوه)، انتهی کلامه(۲).

قد یقال: إنّ وجوب المعرفه ثابت بدلیل وجوب أداء شکر المنعم.

وأجاب عنه صاحب «عنایه الاُصول»: (بأنّه لا یخلو عن مناقشه، فإنّ العبد قبل أن یعرف ربّه لا یعلم بوجود مُنعمٍ له کی یُلزمه العقل بمعرفته، أداءً لشکر بعض نعمائه، وبعد معرفته له لا یُعقل الالتزام بمعرفته، سواءٌ کان ذلک أداءً لشکر بعض نعمائه أو لأمرٍ آخر!

والصحیح أن یُقال: إنّ العبد بمجرّد أن التفت واحتمل أنّ له صانعاً قد صنعه، یلزمه العقل بوجوب معرفته، لما فی ترکه من احتمال الضرر، کما اُشیر إلیه فی صدر البحث)، انتهی(۳).

ولکن یرد علیه: بأنّ درک احتمال الضرر لعدم معرفته، لیس إلّا بواسطه وجوب شکر المنعم الذی من نعمه هو کونه صنیعةً من صنائعه، فلو التفت إلی صنعهٍ فقد توجّه إلی وجوب شکره لإنعامه، فاحتمال الضرر یکون رتبةً متأخّراً عن رتبه۳.

۱- سوره الذاریات: الآیه ۵۶ .

۲- نهایه الأفکار: ج۳ / ۱۸۸ .

۳- عنایه الاُصول: ج۳ / ۴۸۳.

وجوب شكر المنعم، فجعله ملاكاً دون الشكر لا يخلو عن مناقشه كما لا يخفى على المتأمّل، ولذلك قال المحقّق العراقى:

(العمده فى الدليل لوجوب المعرفه هو حكم العقل الفطرى، واستقلاله بوجوبه،أداءً لشكر المنعم،باعتبار كون المعرفه من مراتب أداء شكره،فيجب بحكم العقل تحصيل المعرفه به سبحانه، ولا يبعد إستفاده ذلك أى حكم العقل بما ورد فى القرآن من قوله تعالى: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللّه»(۱)، فإنّ الجواب بذلك يكون من منطق العقل الفطرى.

أقول: إذا ثبت وجوب معرفه اللّه عزّ وجلّ، وجب بالضروره معرفه صفاته الجلاليّه والجماليّه؛ لأنّ المعرفه بالنسبه إليهما يرجع إلى معرفه اللّه، كما يجب معرفه أنبياه ورُسُله وحُجَجه، لأنّهم وسائط فيضه ونعمه.

وأمّا غير حكم العقل بوجوب المعرفه؛ بأن يُراد اثباته بالكتاب والسُنّه بالنسبه إلى من لا يعتقد باللّه سبحانه وتعالى ولم يعرفه مشكلٌ جدّاً، لأنّ الاستدلال بقوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» أو بالروايات الدالّه على وجوب المعرفه، إنّما يصحّ لمن اعتقد باللّه سبحانه واعتقد بكتابه ورُسُله، ومن ثمّ يعتقد بكلامهما، ووجوب العمل والتديّن بهما، وأمّا من لا يعرف أصل وجوده، وكان جاهلاً به أو منكراً له سبحانه، لا يكون هذا الاستدلال له إلزاميّاً ولا إقناعيّاً .

نعم، يصحّ الاستدلال بهما على وجوب المعرفه لمن قَبل واعتقد ذلك بحكم العقل الفطرى،فيصحّ له الاستدلال بمثلهما عليحسب تماميّه إطلاقهما لما استدلّ به. .

۱- سوره العنكبوت: الآيه ۶۱ .

وبالجمله: يظهر ممّا ذكرناه حكم سائر الجهات الراجعه إلى معرفه اللّه مثل صفاته الجلاليّه والكماليّه.

الجهه الثالثه: وهى أنّه بعدما وجب تحصيل المعرفه بالواجب تعالى وبوسائط نعمه، يجب بحكم العقل الاعتقاد وعقد القلب والانقياد له سبحانه، لكونه أيضاً من مراتب أداء شكره الواجب عليه، والظاهر أنّ وجوب ذلك أيضاً يكون مثل وجوب أصل المعرفه واجباً مطلقاً غير مشروطٍ بحصول العلم من الخارج، فيجب عليه حينئذٍ تحصيل العلم مقدّمهً للانقياد الواجب، ثمّ استفاده وجوب المعرفه من قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ...» الآيه، ومن الحديث النبوىّ صلى الله عليه و آله : «ما أعلم شيئاً بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس» بأن تكون الأفضليّه فى الوجوب، خصوصاً مع ملاحظه وجوب الصلاه وآيه النفر: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ» الآيه، لوجوب المعرفه مع ملاحظه الروايه التى استشهد الإمام عليه السلام خلالها بهذه الآيه الشريفه لوجوب معرفه الإمام اللّاحق بعد موت الإمام السابق، وحديث عمومات وجوب التفقّه وطلب العلم، الشامل بعمومها لمثل المعرفه على فرض، فإنّه مع تسليم دلاله جميعها على أصل وجوب المعرفه، لا يدلّ على بيان ما هو الواجب، بل القول بإطلاقها فى جميع ما يجب مشكلٌ، كما أشار إليه صاحب «الكفايه» مع ما عرفت أنّ أمثال ذلك من الأدلّه يفيد لمن يعتقد باللّه عزّ وجلّ دون من لا يعتقد به ويُنكر وجوده، كما هو واضح.

أقول: بعد هذه المقدّمه يصل الدور إلى البحث عن مقدار هذا الواجب.

والتحقيق: عرفت مقدار الواجب من معرفه اللّه وصفاته الجلاليّه والجماليّه ومعرفه أنبيائه ورُسُله وحُجَجه، والحشر والنشر، والمعاد الجسمانى، وأمّا ما عدا

ذلک کمعرفه تفاصیل ما یتعلّق بالتوحید، وکیفیّه علمه وإرادته سبحانه، وتفاصیل المحشر وخصوصیّاته، وکیفیّه المیزان والصراط، وأحوالات عالم البرزخ وخصوصیّاته، فلا یجب تحصیل العلم بها، ولا الاعتقاد، بل یکفی الاعتقاد بصوره الإجمال، والتدیّن والانقیاد له علی ما هو الواقع، وبما جاء وأخبر به النبیّ صلی الله علیه و آله .

نعم، علی فرض حصول العلم بأیّ فردٍ منها، لابدّ من الاعتقاد والانقیاد له، لکن هذا الوجوب لیس بصوره الإطلاق کما کان فی ما قبلها، بل وجوبه مشروطٌ بحصول العلم من الخارج.

الجهه الرابعه: فی أنّه هل یجری الأصل فی سائر الاُمور، لو شکّ فی وجوب تحصیل المعرفه لها أم لا؟

الظاهر جریانه فی ما عدا المقدار المزبور، أی عدم وجوب تحصیل المعرفه زائداً علی المقدار الذی یستقلّ العقل بوجوب تحصیله، أو ما ثبت من الخارج وجوب الاعتقاد به من ضروره ونحوه کالاعتقاد بالمعاد الجسمانی.

وأمّا الاستدلال بالأدلّه المذکوره من آیه الخلقه والأحادیث بعدها بوجوب معرفه تفصیل هذه الاُمور مشکلٌ، لعدم وجود الإطلاق لها لتبیان مثل ذلک، لعدم إمکان حصول العلم لمثل هذه الاُمور إلّا للأوحدی من الناس، مضافاً إلی أنّه لا إطلاق لها من تعلّق المعرفه، لأنّها بین ما کان بصدد إثبات أصل وجوب المعرفه کما عرفت لا وجوبها علی الإطلاق، حتّی بالنسبه إلی تلک الاُمور، کما أنّ أدلّه الأفضلیّه أو وجوب النفر أو التفقّه لا تکون فی صدد بیان الإطلاق من هذه الجهه، وعلیه فلا تدلّ هذه الأدلّه علی ذلک، فلا یبعد جواز الرجوع إلی الأصل کما مرّ.

أقول: ولیکن علی ذُکرٍ منک بأنّه إذا لم نقل بوجوب المعرفه وتحصیلها، فإنّ

هـذا ليس معنـاه جواز إنكـاره، بـل ربمـا يكون إنكاره حراماً وموجباً لكفر المنكِر، إذا كان ذلك من الضـروريّات، لما يظهر من التسالم على كفر منكر ضـروری الدِّين كالمعراج والمعاد الجسـمانی ونحوهما، فلابدّ فی مثل هذه الاُمور من الاعتقاد إجمالاً بما هو الواقع.

ثمّ إنّه إذا عجز المكلّف عن معرفه ما يجب عليه، كان معذوراً لو كان عن قصورٍ لغفلهٍ أو لدقّه الأمر مع قلّه اسـتعداده كما يُشاهد ذلـك فی كـثيرٍ مـن النسـاء بـل الرِّجـال المستضــعفين، بخلاـف مـا إذا كـان عـن تقصـيرٍ فی الاجتهـاد، ولـو لأجـل حـبّ طريقه الآباءوالأجداد،واتّباع سيره السلف،فإنّه كالجِبلیّ للخلف وقلّ ما عنه تخلّف.

وبـالجمله: ظهر ممّـا ذكرنا عـدم اسـتقلال العقل بوجوب تحصـيل الظنّ مع اليأس عن تحصـيل العلم فيما يجب تحصـيله عقلاً لو أمكن،لو لم نقل باسـتقلاله بعـدم وجوبه،بل بعـدم جوازه،لإمكان الاعتقادإليه بصوره الجزم مع الإجمال وبماهو الواقع، فلا إلجاء فيهـا إلی التنزّل إلی الظنّ مع انسـداد باب العلم، كما كان كـذلك فی الفروع العمليّه، ولعلّ الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ مربوطه بمثل هذه الاُصول الاعتقاديّه.

***

فيما يتعلّق بمنكر الضرورى

فيما يتعلّق بمنكر الضرورى

تذييلٌ: حيث انجرّ الكلام إلى منكرى الضروره، فلا بأس بذكر ما يفيد فى المقام، وإن كان لا يخلو مناسبته مع الفقه أيضاً:

فنقول: يجب البحث عن أنّ الحكم بكفر هذا المنكر هل هو مختصٌّ لجهه إنكاره فقط، أو أنّه من جهه استتباعه لتكذيب النبىّ صلى الله عليه و آله ؟

وتظهر الثمره فيما لو كان منشأً لإنكار الاعتقاد بعدم صدور ما أنكره عن النبىّ صلى الله عليه و آله ، أو كان من جهه اشتباه الأمر عليه، فإنّه على الأوّل يُحكم عليه بالكفر بمحض إنكاره، بخلاف الثانى.

أقول: والظاهر من كلمات الأصحاب، وإطلاق كلامهم هو الأوّل، ولكن خالفهم المحقّق العراقى رحمه الله فى نهايته، مدّعياً أنّ من المعلوم انصراف إطلاق كلماتهم إلى المنكر المنتحل للإسلام المعاشر للمسلمين. ومن الواضح أنّ إنكار مثله يرجع إلى تكذيب النبىّ صلى الله عليه و آله ، ومع هذا الانصراف لا وجه للأخذ بالإطلاق حتّى يُحكم بكفر من يعلم بعدم رجوع إنكاره إلى تكذيبه، بل كان لاشتباه الأمر عليه، لكونه ممّن هو قريب عهدٍ بالإسلام، وكان سكونته فى البوادى، ولم يختلط بالمسلمين حتّى يطّلع على المسائل الشرعيّه .

وفيه: الإنصاف عدم إمكان فرض المخالفه فى مثله؛ لأنّ ظاهر كلمات الأصحاب على الحكم بكفره إنّما كان إذا أنكر عن اعتقادٍ، وبعد الفحص عن الدليل، لا لمن لم يفحص فأنكر بظاهره، مضافاً إلى أنّه قد يرجع إلى ما يفيد ثبوت الأمر له، لكن برغم ذلك يضلّ يُنكر مستكبراً، فإنّ مثله حينئذٍ يعدّ معانداً مضافاً

إلى كونه منكراً .

غـايه الأـمر حيث لاـ يمكن تحصـيل تلـك الحاله فى الأفراد بحسب النوع، لـذلك يحكمون بظاهر كلامه بالكفر مع إنكاره، فلا ينافى استثناء من يعلم أنّ إنكاره ليس عن عقيده، بل لاشتباه يمكن إزالته عنه ويسلّم.

وبالجمله: ثبت أنّ ظاهر الإنكار راجعٌ إلى تكذيب النبىّ بصوره الإطلاق إلّا ما عُلم خلافه.

أقول: قـد يسـتدلّ على اسـتتباع مجرّد الإنكار للكفر بما رواه زراره، عن أبى عبـداللّه عليه السـلام أنّه قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا».

أورد العراقى عليه: بـأنّ المقصود من الإنكـار هنـا هو الإنكـار العنـادى،لظهور كلمه الجحـد فيه، فلا يوجب تسريه الحكم لمطلق الإنكـار، بـل الإنكـار العنـادى يوجبُ الكفر حتّى فى غير الضـرورى أيضـاً، فضـلاً عنه، كمـا يؤيّـد ذلـك كلاـمه تعـالى فى آيه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ»(۱)، حيث يدلّ على كون الجحد بعد اليقين يُساعد الإنكار العنادى لا مطلقاً.

وكيف كان، فلا يبعد الالتزام بالحكم بالكفر مع الإنكار ما لم يعلم الخلاف.

ثمّ لا إشكال فى ترتيب آثار الكفر من النجاسه وعدم الإرث والمناكحه مع عدم إظهاره للشهادتين.

نعم، يبقى الإشـكال فيمـا لو أظهر الشـهادتين فقـط، فهـل يكفى ولو لم يعتقـد بـالقلب، أم لابـدّ مضافاً إلى إظهار الشـهادتين من الاعتقاد الباطنى القلبى؟

ذهب المحقّق العراقى إلى الثانى، إذ هو الاعتقاد والتصديق، فصرف .

۱- سوره النمل: الآيه ۱۴ .

الإظهار بهما لا يكفى، ولا يُنقض بفعل رسول اللّه صلى الله عليه و آله بمعامله الإسلام مع المنافقين فى صدر الإسلام، مع علمه صلى الله عليه و آله بعدم اعتقادهم بالباطن، فإنّ ذلک لعلّه كان لمصالح كان النبىّ أدرى بها باعتبار أنّ الإسلام كان لا يزال غضّاً طريّاً لم يدخل إلى القلوب، وكان صلى الله عليه و آله بحاجه إلى من يناصرونه أمام أعدائه الكُثُر، فعلّمهم أوّليات الدِّين الحنيف وأخذ منهم بالظاهر؛ لأنّه لو لم يعمل بهذه الطريقه لاستوجب ما لا تُحمد عقباه، ولذلک خاطبه اللّه سبحانه وتعالى: «وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمْ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنا»(۱) وغير ذلک من المصالح التى لاحظها النبىّ صلى الله عليه و آله مع علمه بكونهم حقيقةً غير مؤمنين على ما نطق به الكتاب فى كثيرٍ من موارده.

فعلى هذا لا يمكن ترتيب آثار الإسلام لمَن أظهر بهما، مع العلم بعدم إظهارها إلّا صوريّاً محضاً، خصوصاً مع ظهور اعتبار القول فى كونه لأجل الحكايه عن الاعتقاد فى الباطن، انتهى ملخّص كلامه.

أقول: الإنصاف أنّ أكثر تلک المصالح موجوده فى زماننا هذا، مضافاً إلى استبعاد العلم بأمر اعتقاده إلّا فى موارد خاصّه نادره قد صرّح نفسه بكذب شهادته، ومع ذلک يُشكل الحكم جزماً بترتيب آثار الكفر، كما لا نجزم الحكم بترتيب آثار الإسلام فيما يحتاج ترتيب أثره إلى إحراز الإسلام ولو بالأصل، فالحكم بظاهر كلامه من الشهادتين مع عدم إظهار الإنكار لا يبعد فى القبول ما لم يعلم خلافه، وإلّا لابدّ فيه من مراعاه الاحتياط.

ثمّ قد عرفت حكم غير المتمكّن من تحصيل العلم، من عدم وجوب تحصيل الاعتقاد الظنّى عليه، لكن يقع الكلام عن إنّه لو فحص وحصل له الظنّ وكان ممّن .

۱- سوره النساء: الآيه ۹۴ .

يقوم ظنّه مقام العلم فى ترتيب آثاره عليه من وجوب التديّن والانقياد بمظنونه، فهل يجب عليه ذلك أم لا؟

والتحقيق: هو عدم القيام سواءٌ كان الظنّ الحاصل هو مطلق الظنّ الثابت حجيّته من دليل الانسداد، أو الظنّ الخاصّ المتّبع عند العقلاء فى اُمور معاشهم ومعادهم، لما قد عرفت بأنّ الاعتقاد والجزم وعقد القلب يكون من آثار القطع والعلم، وهذا ما يمكن تحصيله هنا بصوره الإجمال من دون حاجه إلى تعيّنه بالظنّ، مع عدم إطلاق أدلّه اعتبار الظنّ عقلاً أو شرعاً بالنسبه إلى أمثال هذه الاُمور التى يمكن الاعتقاد بها بما هو الواقع.

ثمّ يأتى الكلام فى أنّ تارك تلك المعرفه ولو بنحو الاعتقاد الإجمالى مع تركه للاعتقاد الظنّى، هل يُعاقب ويكفّر أم لا؟

أقول: فيه تفصيلٌ:

تارةً: يفرض فى الجاهل المقصّر.

واُخرى: فى القاصر.

قال المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار» :

(فعلى الأوّل: لا شبهه فى كفره، وترتّب آثاره عليه، وفى استحقاقه للعقوبه أيضاً، لمكان تقصيره فى إخلاله بتحصيل المعرفه.

وأمّا الثانى: فكفره وترتّب آثاره من النجاسه وعدم المناكحه والتوارث ممّا لا إشكال فيه،لأنّ ترتّب الآثار المزبوره كما تقدّم إنّما هو على إظهار الشهادتين، مع احتمال الاعتقاد فى الباطن، ومتى انتفى تنتفى تلك الآثار.

وأمّا بالنسبه إلى استحقاق العقوبه والخلود فى النار: فقد يُقال باستحقاقه،

لما تقتضيه الآيات والروايات الكثيره، من خلود الكافر فى النار، وعدم الواسطه بين المؤمن والكافر، وفيه تأمّل، لاستقلال العقل فى الفرض المزبور بقبح العقوبه.

وتوهّم: الإطلاق فى الأدلّه، الموجب لتقصيره فى تحصيل المعرفه، ولو فى بعض الأزمنه، الموجب لعدم معذوريّته أيضاً لدى العقل.

مدفوع: بأنّه خلافٌ للفرض أوّلاً ومخالفٌ للوجدان ثانياً، لما نرى من قصور بعض الأشخاص وعدم تمكّنه حتّى فى بعض الأزمنه)(۱).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، مع إمكان استفاده عدم العقوبه فى بعض الأشخاص الواجد لبعض الصفات الحميده، مع عدم كونه مؤمناً كحاتم الطائى وأنوشيروان وغيرهما، مضافاً إلى أنّ مثل هذه الآثار والتبعات إنّما هى من فعل اللّه فهو سبحانه وتعالى الفاعل لما يشاء، وليس لنا حقّ تعيين الوظيفه له عزّ وجلّ، فهو يفعل اللّه ما يشاء ويحكم ما يريد.

*** ۴.

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۱۹۴.

البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفه بها

البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفه بها

الجهه الخامسه: ويدور البحث فيها عن أنّه :

هل يعتبر فيالمعرفه الواجب تحصيلها،أن تكون عن اجتهادٍ ونظرٍواستدلال؟

أم يكفيفيه مطلق المعرفه،ولوكانت حاصله عن تكرّر إلقاء الأبوين وغيرهما؟

فيه وجهان:

ظاهرُ جماعةٍ منهم العلاّمه الأوّل، بل ادّعى عليه إجماع العلماء. ولكن الأقوى هو الثانى، كما عليه معظم أصحابنا، كما عن الشيخ الأعظم وغيره؛ لأنّ الذى دلّت عليه الأدلّه العقليّه والنقليّه، هو حصول المعرفه والتصديق والاعتقاد، وأمّا كونها حاصلةً عن اجتهادٍ ونظر واستدلال فلا، لقصور الأدلّه عن إثباتها، فلو حصلت المعرفه بذلک، فلا دليل على وجوب تبديلها بصوره الاجتهاد والنظر.

مع أنّ لازم ذلک هو القول بكفر أكثر العوام، بل كلّهم إلّا ما شذّ وندر!

مع أنّه كما ترى خلاف ما جرت عليه سيره العلماء قديماً وحديثاً، بل سيره الأئمّه عليهم السلام ، إذ لم يُسمع أنّ أحداً أنكر من لم يعتقد باللّه وملائكته وأنبيائه عن اجتهادٍ ونظر، ولم يَستند إلى حُجّةٍ عقليّه أو شرعيّه، مع أنّ النظر فى البراهين قد لا يفيد الجزم بالواقع بلحاظ كثره الشُّبهات الحادثه فى النفس، والمدوّنه فى الكتب، خصوصاً فى زماننا هذا حيث إنّ الشياطين يغتنمون الفرص بالوسوسه والتشكيک فى البديهيّات.

وعليه، فحصول المعرفه ولو بإلقاء الوالدين على نحوٍ يحصل له جزمٍ ويقين قلبى بذلک، وإنْ كان مبتيّاً على التقليد فقط كما فى الفروع، حيث لا جزم فى

البین، بل یکون مبتیّاً علی قول المجتهد یعدّ کافیاً ولا مجال ظاهراً لإنکاره، بل قد یمکن التوسعه فی معنی الدلیل حتّی یشمل مثل ما أقامته العجوزه من الاستدلال علی الخالق بحرکه یدها وحرکه الآله بها، فاستحسنها صلی الله علیه و آله ، وقال: «علیکم بدین العجائز»، فهذا المقدار من الاستدلال ربما یحصل له الاعتقادللعوام، ولا یبعد الالتزام بذلک علی الأحوط، واللّه یهدی من یشاء إلی سبیل الرّشاد.

***

فی ترتّب آثار الظنّ عدا الحجّیه وعدمه

فی ترتّب آثار الظنّ عدا الحجّیه وعدمه

الأمر الثالث: من الاُمور المذکوره فی الخاتمه وهو البحث عن أنّه إذا بنینا علی عدم حجّیه ظنٍّ بالخصوص کالظنّ القیاسی أو بنینا علی عدم حجّیه مطلق الظنّ، فهل الآثار الثابته لهما عدا الحجّیه مثل کونه جابراً لضعف السند، أو قصور الدلاله، أو أنّه یوجبُ وهناً لحجّهٍ اُخری، أو کونه مرجّحاً لأحد المتعارضین علی الآخر وغیرها، تکون ثابته أم لا ؟

الظاهر أنّه کما أنّ الأصل فی الظنّ هو عدم الحجّیه ، کذلک یکون الأصل فیه عدم ترتّب الآثار المذکوره من الجبر والوهن والترجیح، فیقع البحث فی ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: فی الجبر بالظنّ غیر المعتبر.

۱ سواءٌ قام الدلیل علی عدم اعتباره کالظنّ القیاسی.

۲ أو لم یقم علیه دلیل، ولم یدلّ دلیلٌ علی اعتباره، ولکنّه دخل تحت عموم أصاله حرمه العمل بالظنّ.

أمّا الأوّل: فواضحٌ فی عدم جابریّته لشمول دلیل المنع لمثله، لأنّه ینهی عن العمل بالقیاس فی الدِّین، فیشمل ذلک قطعاً ولا کلام فیه.

أقول: والذی ینبغی البحث فیه هو الثانی، ومحلّ الکلام فیه :

تارهً: فی جابریّته للسند.

واُخری: فی جابریّته للدلاله.

وأمّا الأوّل: فإجمال القول فیه: إنّه یختلف الکلام فیه باختلاف المناط

المذکور فی حجّیه الروایه :

۱ من کونه هو مطلق الوثوق الشخصی بصدور الروایه عن الإمام علیه السلام ولو من الخارج.

۲ أو کونه الوثوق الحاصل من نفس الروایه، باعتبار المزایا الداخلیّه، لا مطلق الوثوق حتّی من الخارج؟

۳ أو کونه الوثوق النوعی الناشئ من الاُمور الداخلیّه، کالظنون الرجالیّه المعموله فی تمییز المشترکات، وتحصیل عداله الراوی ووثاقته؟

۴ أو مطلق الوثوق النوعی، ولو من الخارج مطلقاً، أو بشرط عدم قیام ظنٍّ فعلی علی خلافه؟

فعلی الأوّل: من المناط فی الحجّیه لابدّ من القول بجابریّته، إذا حصل الظنّ من الأماره غیر المعتبره کالشهره مثلاً علی صدور روایهٍ عن الإمام علیه السلام ، فینجبر قصور سنده بها لو کان الخبر ضعیفاً، لوجود الملاک فیه، وهو حصول الوثوق الشخصی بالصدور، کما یظهر منه حکم المقام الثانی، وهو الوهن بمثل ذلک، لأنّه بقیام الظنّ الفعلی علی الخلاف، یرتفع الوثوق الشخصی قهراً اللّازم علی الفرض.

وعلیه، فالالتزام بالجبر أو الوهن فی مثله، لیس من جهه الاعتماد علی مثل هذا الظنّ، بل من جهه ملازمته لارتفاع ما هو الملاک فی حجّیه الروایه وإثباته، وهو الوثوق بالصدور شخصیّاً.

ومن هنا یظهر قبول الجبر والوهن بحصول الظنّ من القیاس المنهیّ عنه، لما عرفت بأنّه لیس من جهه العمل به، بل کان من حیث وجود الملاک للجبر والوهن، وهو ارتفاع الوثوق بالصدور وعدمه.

وأمّـا على الثـانى: بـأن يكون الوثوق من نفس الروايه بملاـك المزايـا الـداخليّه، فحكمه حكم ما سـبق، لأنّ الملاك هو حصول الوثوق وعـدمه من نفس الروايه، فلاـ عبره بـالظنّ الكـذائى المسـمّى بالمزيّه الخارجيّه، إلاّ أن يلزم ارتفاع نفس الوثوق أو تثبيته، كما هو كذلك فى الجبر والوهن.

وأمّـا على الثـالث: فـإنّ الأمر يكون واضـحاً أيضاً، حيث قـد جعل الوثوق النوعى من المزايا الـداخليّه ملاكاً، فلا عبره بمثل الظنّ الخـارجى الحاصل من الاُمور غير المعتبره، إلاّ أن يوجب ارتفاع الوثوق النوعى أو حصوله وتثبيته، يعنى إذا كان الخبر فى نفسـه مفيـداً للوثوق النوعى باعتبار المزايا الـداخليّه، فلابـدّ من الأخذ به ولو مع قيام الظنّ على خلافه، إلاّ أن يوجب هذا الظنّ رفع هذا الوثوق، أو قلنا باشتراط حجّيه الخبر بعدم قيام الظنّ على خلافه، وهو أوّل الكلام.

ومثـل مـا يجرى فى الموهن يجرى فى الجـابر؛ يعنى إذا لم يفيـد الخبر وثوقـاً نوعيّـاً من المزايا الـداخليّه، فإنّه لا يمكن الأخـذ به بواسـطه الظنّ الحاصـل من الأمـاره غير المعتبره، إلاّ أن يحصل بواسـطته الوثوق بنفس الروايه، ولو من جهه احتمال وجود المزيّه الداخليّه فيه وحصولها منها، لكن حصول ذلك بعيدٌ جدّاً .

وأمّـا على الرابع: بـأن يكون الملاك هو حصول الوثوق النوعى بالصـدور مطلقاً، حتّى من الخارج، فلا بأس بالقول بجابريّه الظنّ المزبور لحصول شرط الحجّيه ولو من غير أمرٍ معتبر.

اللّهُمَّ إلاـّ أن يقيّـد نفس حصول الوثوق بمـا إذا كـان حاصـلاً عمّـا هو حجّه قطعـاً، فلازمه عـدم حجيّته، حتّى مع حصول الوثوق بالصدور، لكن الكلام فى أصل صحّته، كما لا تقييد من جهه عدم حصول الظنّ على خلافه.

وعلیه، فالوثوق الحاصل حجّه ولو قام الظنّ علی خلافه، والظاهر هو المتسالم علیه الأصحاب فی باب حجّیه الخبر، فراجع.

نعم، لو أوجد الظنّ علی الخلاف خَلَلًا فی أصل الوثوق النوعی، فلا إشکال فی عدم حجیّته حینئذٍ، لعدم وجود شرطه حینئذٍ کما لا یخفی .

أقول: ومن هذا الکلام ظهر عدم الحاجه فی تصحیح الأخبار إلی ملاحظه القواعد المعموله الرجالیّه، لأنّ الاحتیاج إلیها إنّما هو علی القول بتخصیص الوثوق الفعلی أو النوعی الناشئ من المزایا الداخلیّه، وإلاّ فعلی المختار من کفایه مطلق الوثوق النوعی ولو من الخارج، حتّی ولو لم یکن معتبراً، فضلاً عمّا هو معتبر کالشهره الفتوائیّه الاستنادیّه، فإنّه لا حاجه إلی إعمال القواعد الرجالیّه، فالخبر یؤخذ به وإن کان ضعیفاً إذا استند المشهور إلیه فی فتاویهم، کما أنّ إعراضهم عنه یوجبُ طرحه أو ضعفه، ولو کان الحدیث فی نفسه من جهه الرجال صحیحاً ومعتبراً، ولذلک قیل واشتهر فی الألسن بأنّ: (الخبر کلّما ازداد صحّهً ازداد وهناً وضعفاً بإعراض المشهور عنه).

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل من الجبر، بل وقد ظهر فی ضمنه الکلام فی المقام الثانی من الوهن بالنظر إلی سند الروایه.

فی جابریّه الظنّ غیر المعتبر وعدمه

فی جابریّه الظنّ غیر المعتبر وعدمه

أقول: یدور الکلام فی المقام عن جابریّه الظنّ الحاصل من الأماره غیر المعتبره لقصور الدلاله أو موهونیّه الظنّ لقوّه الدلاله وعدمها، فنقول:

الظاهر إنّه لا یوجب الجبران ولا الوهن بواسطه الظنّ المطلق، فضلاً عن

الظنّ الذی قام الدلیل علی عدم اعتباره ، ولو کان هذا الدلیل هو أصاله حرمه العمل بالظنّ.

والسرّ فی ذلک: هو أنّ المعتبر فی الدلالات ظهور الألفاظ نوعاً فی دلالتها، لا مجرّد الظنّ بمطابقه مدلولها للواقع ولو من الخارج، فالکلام إن کان ظاهراً فی معنی نفسه أو بالقرائن الداخله فهو، وإلّا بأن کان مجملاً أو کانت دلالته فی الأصل ضعیفه کدلاله الکلام بمفهومه الوصفی، فلا یُجدی الظنّ بمراد الشارع من أمارهٍ خارجیّه غیر معتبره بالفرض، إذ التعویل حینئذٍ یکون علی ذلک الظنّ لا علی الکلام والدلاله ، بل ربما لا تکون تلک الأماره موجبه للظنّ بمراد الشارع من هذا الکلام ، غایته إفاده الظنّ بالحکم الفرعی ، ولا ملازمه بینه وبین الظنّ بمراد الشارع منه.

نعم، قد یعلم من الخارج کون المراد هو الحکم الواقعی، فالظنّ به حینئذٍ یَستلزمُ الظنّ بالمراد، لکن هذا من باب الاتّفاق.

أقول: وممّا ذکرنا یظهر أنّ ما اشتهر من إمکان انجبار ضعف الدلاله بعمل الأصحاب، الذی لم یعلم استنادهم إلیه، أو دعوی انجبار قصور الدلاله بفهم الأصحاب، ممّا لا یمکن المساعده علیه، ولیس له بیّنه.

والفرقُ أنّ فهم الأصحاب وتمسّکهم به کاشفٌ ظنّی عن وجود قرینهٍ علی المراد، بخلاف علمهم، فإنّ غایته الکشف عن الحکم الواقعی الذی قد عرفت أنّه لا یستلزمُ کونه مراداً من ذلک اللّفظ کما عرفت.

وتمام ما ذکرناه فی الدلاله مأخوذٌ من کلام للشیخ الأعظم قدس سره ، ولقد أجاد فیما أفاد.

وممّا ذكرنا ظهر الحكم فى كلا الموردين من الجبر والوهن، باعتبار أنّ الملاك فى الدلاله هو ظهور اللّفظ لا حصول الظنّ بالمراد، فلا نُعيد.

فى الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعتبر

فى الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعتبر

وأمّا المقام الثالث: ويدور البحث فيه عن الترجيح بالظنّ غير المعتبر.

أقول: سبق القول إنّه على قسمين:

القسم الأوّل: ما ورد من النهى عن العمل به كالقياس وشبهه، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به، إلّا أنّه يظهر من المحقّق فى «المعارج» وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال فى القياس :

(ذهب ذاهبٌ إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا، وكان القياس موافقاً لما تضمّنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضى ترجيح ذلك الخبر، ويمكن أن يحتجّ لذلك بأنّ الحقّ فى أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بأحدهما من مرجّحٍ، والقياس يصلحُ أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به، فتعيّن العمل بما طابقه.

لا يُقال: أجمعنا على أنّ القياس مطروحٌ فى الشريعه.

لأنّا نقول: بمعنى أنّه ليس بدليلٍ على الحكم، لا بمعنى أن لا يكون مرجّحاً لأحد الخبرين، وهذا لأنّ فائده كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعودُ الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به لا بذلك القياس، وفيه نظرٌ). انتهى.

أقول: ومالَ إليه بعض الساده من مشايخ الشيخ الأنصارى قدس سره بعض الميل، فأورد عليه الشيخ بقوله:

(والحقّ خلافه، لأنّ دفع الخبر المرجوح بالقياس عملٌ به حقيقةً، إذ لولاه

لکـان العمـل به جائزاً، والآن حَرُم العمل به لأجله، وأىّ عملٍ أعظم من هـذا إذا فرّق بین کونه دلیلًا أو مرجّحاً فی کونه علّه تامّه لتعیّن العمـل به، فـإذا کـان ممنوعـاً فوجوده کعـدمه شـرعاً. مع أنّ مقتضـی الاسـتناد إلیه فی الترجیـح به لإفـادته الظنّ کونه جزء المقتضی لتعیّن العمل به، لا من قبیل رفع المزاحم عن العمل، فیکون المرجّح حینئذٍ کالدلیل فی الاقتضاء، فیشمله أدلّه المنع.

هذا علی مذهب غیر القائلین بمطلق الظنّ.

وأمّا علی مذهب القائلین بمطلق الظنّ، فیکون القیاس تمام المقتضـی، لأنّ الحجّه عندهم الظنّ الفعلی لا الجزء المنضمّ إلیه، لیس له مدخلٌ فی حصول الظنّ الفعلی بمضمونه، مؤیّداً بسیره أصحابنا، بل یدلّ علی الهجر فی مقام الاستنباط وترک الاعتناء إلیه بما حصل منه الظنّ، فضلًا عن أن یتوقّفوا فی التخییر بین الخبرین مع عدم مرجّحٍ آخر، أو الترجیح بمرجّحٍ موجودٍ إلی أن یبحثوا عن القیاس، ولذلک لم یعنونوا مبحث القیاس أصلًا).

هذا کلّه فی القیاس.

القسم الثانی: وهو الترجیح بالقسم الآخر وهو الظنّ غیر المعتبر، لأجل بقائه تحت أصاله حرمه العمل.

أقول: الکلام فی الترجیح به یقع فی مقامات:

المقام الأوّل: فی الترجیح به فی الدلاله:

کمـا فی تعـارض العـامّین من وجه من جهه التعـارض بین ظهوری الـدلیلین، وهو یجری فی الکتـاب والسُّنّه المتواتره أیضـاً، ولا اختصاص بمثل الخبر الظنّی السند، وقد فَصّل الشیخ فیه بین ما لو قلنا بأنّ مطلق الظنّ علی خلاف الظواهر

يُسقطها عن الاعتبار، فلابدّ من الأخذ بمقتضى ذلك الظنّ المرجّح، لا لأجل كونه مرجّحاً، بل لأجل سقوط الظهور عن مقابله، فيصير ما وافقه حجّه بلا معارض، ومثله لو قلنا باشتراط حجّيه الظواهر بحصول الظنّ منها أو من غيرها على طبقها.

لكن كلا الاحتمالين غير وجيهٍ وبعيدٌ جدّاً :

وإن قلنا بأنّ حجيّتها من حيث إفادتها للظنّ الفعلى، ولا عبره بالظنّ الحاصل من غيرها على طبقها.

أو قلنا بأنّ حجيّتها على الاتّكال بأصاله عدم القرينه، التى لا يعتبر فيها إفادتها للظنّ الفعلى.

وعليه ، فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظنّ فى مقام الترجيح ، لسقوط كلا الظاهرين بالتعارض.

هذا كلّه فى الترجيح فى مقام الدلاله.

وأمّا المقام الثانى : وهو الترجيح به من جهه الصدور :

بأن نفرض الخبرين صادرين وظاهرى الدلاله، وانحصر التحيّر فى تعيين ما صدر لبيان الحكم الواقعى ممّا لا يكون كذلك، بل صدر عن تقيّهٍ أو غيرها من الحِكَم المُقتضيه لبيان خلاف الواقع.

وعليه، فالحقّ هو التفصيل؛ لأنّه :

١ إن كان أصاله عدم التقيّه مستنداً بأصاله العدم فى كلّ حادثٍ منه، الدّاعى إلى التقيّه الذى يكون من قبيل الموانع لإظهار الحقّ، فتُدفَع بالأصل، فالمرجع بعد التعارض فى كلٍّ من الخبرين هو التساقط.

وكذلك مثله لو استندنا فى هذا الأصل إلى ظاهر حال المتكلّم، وقلنا بأنّ

اعتبـار هـذا الظهـور مشـروطٌ بإفـادته الظـنّ الفعلی، المفروض سـقوطه فی کلیهمـا، فـإن عَمِلنـا بمطلـق الظـنّ فی تشـخیص التقیّه وخلافها، فیتعیّن العمل بالظنّ حینئذٍ، أو یفهم هذا التعیّن من مفاد الأخبار الدالّه علی ترجیح ما خالف العامّه، لأجل کون الموافقه مظنّه للتقیّه، فیتعیّن العمل بالأبعد.

۲ وأمّا لو استندنا فیها إلی الظهور، واشترطنا فی اعتباره عـدم الظنّ علی خلافه، کان الخبر الموافق لـذلک الظنّ حجّهٌ سـلیمهٌ عن المعارض، فیؤخذ به، کما مرّ فی المقام الأوّل .

۳ وأمّا إن استندنا فیها إلی الظهور النوعی نظیر ظهور فعل المسـلم فی الصـحیح، وظهور تکلّم المتکلّم فی کونه قاصداً لا هازلاً، ولم یشترط فی اعتبـاره الظنّ الفعلی، ولا عـدم الظنّ بالخلاف تعارض الظاهران حینئـذٍ، فیقع الکلام فی الترجیـح بهـذا الظنّ کما سیجیء فی المقام الثالث.

وأمّا المقام الثالث: وهو الترجیح به من حیث الصدور؛ بأن صار أحدهما بالمرجّح مظنون الصدور.

أقول: والکلام فیه مفروضٌ فیمـا لم نقل بحجیّه الظنّ المطلق، ولا بحجیّه الخبرین بشـرط إفاده الظنّ، ولا بشـرط عـدم الظنّ علی خلافـه، إذ یخرج الظنّ علی هـذه ا لتقـادیر عن المرجحیّه، بـل یصـیر بنفسه حجّهً مسـتقلّه علی الأوّل مطلقاً؛ أی سواءٌ کان حجّیه المتعارضـین من بـاب الظنّ المطلق، أو من بـاب الاطمئنـان، أو من باب الظنّ الخاصّ فیتعیّن فی مرجّحیّته فیما إذا قلنا بحجیّه کلّ منهما من حیث الظنّ النوعی کما هو مذهب الأکثر.

وبالجمله: أنّ مقتضی الأصل عدم الترجیح، کما أنّ الأصل عدم الحجّیه،

لأنّ العمل بالخبر الموافق لهذا الظنّ :

إن كان على وجه التديّن والالتزام بأنّه الحكم الواقعى، فهو تشريعٌ محرّمٌ بالأدلّه الأربعه.

وإن كان على غير هـذا الوجه، يحرمُ أيضاً إن كان العمل على وفقه مخالفاً للقاعـده والأصل الذى يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظنّ.

أقول: ولكن الـذى يظهر من كلمـات معظم الاُـصوليّين هو الترجيـح بمطلق الظنّ، مع أنّه ترجيـحٌ بـأمرٍ خـارجى، وهو غير وجوب العمل بأقوى الـدليلين وأرجحهما، حيث إنّه يكون الترجيـح بالمزايا الـداخليّه، فيصـحّ الأخذ به، بل وهكذا فى المرجّح الخارجى إذا اقتضى الترجيح بالمزايا الداخليّه بكون أحدهما مثلًا أقرب إلى الواقع وأمثال ذلك .

البحث عن المرجّحات الخارجيّه

البحث عن المرجّحات الخارجيّه

وأمّا الكلام فى المرجّح الخارجى الذى لا يشمل ذلك، فالترجيحُ به مشكلٌ.

والتحقيق: الذى يمكن أن يُستدلّ به للترجيح بمطلق المرجّح الخارجيوجوه:

الوجه الأوّل: قاعده الاشـتغال، لدوران الأمر بين التخيير والتعيين الموافق للظنّ، فلابدّ من الأخذ بما هو المرجّح، وإن كان للشـيخ رحمـه الله هنـا كلامـاً يُخرج المسـأله عـن الـدوران بيـن التعيين والتخيير، وتحقيـق الكلاـم وتفصـيله موكـولٌ إلى مبحث التعـادل والترجيح.

الوجه الثـانى: ظهورالإجمـاع عليـذلك،فتراهم يسـتدلّونفيمواردالترجيحببعض المرجّحـات الخـارجيّه، بإفـادته للظنّ بمطابقه أحد الدليلين للواقع، فتكون الكبرى

وهی وجوب الأخذ بمطلق ما یفید الظنّ علیطبق أحد الدلیلین مسلّمه عندهم، بل قد یستفاد ذلک من مراجعه إجماعاتهم علی وجوب الأخذ بأقوی المتعارضین.

وللمزید من التوضیح عن ذلک وتفصیل کلامهم راجع کلام الشیخ قدس سره .

الوجه الثالث: ما یظهر من بعض الأخبار، من أنّ المناط فی الترجیح کون أحد الخبرین أقربُ مطابقهً للواقع بمرجّحٍ داخلی کالأعدلیّه، أو بمرجّحٍ خارجی کمطابقته لأمارهٍ توجبُ أقربیّته للواقع، وکون مخالف العامّه أقربُ، وکون المُجمع علیه لا ریب فیه ونظائرهما، بل ولو کانت الأبعدیّه من جهه موافقته للشهره أو الاستقراء، بل المستفاد من بعض الأدلّه عدم اشتراط الظنّ بالترجیح، بل یکفی تطرّق احتمالٍ غیر بعید فی أحد الخبرین، وهو بعیدٌ فی الآخر، فعلیک بمراجعه کلام الشیخ رحمه الله من ذکر الأخبار الدالّه علیه، أو المستفاد منها ذلک، فربما یحصل من جمیع ما ذکر دلالهٌ لفظیّه تامّه علی کفایه الترجیح بمثل هذه الاُمور .

خلاصه الکلام: الحاصل من جمیع ما حقّقناه وبیّناه أنّه :

إن اندرجت ودخلت مجموع ما ذُکر تحت الأدلّه اللّفظیّه علی کونه من المرجّح الذی یؤخذ به، فلا إشکال فی الاعتماد علیه.

وإن لم یبلغ هذا الحدّ، بل لم یکن إلاّ مجرّد إشعارٍ، کان مؤیّداً لما ذکرناه من ظهور الاتّفاق، فإن لم یبلغ حدّ الحجّیه، فلا أقلّ من کونها أماره مفیده للظنّ بالمُدّعی، ولابدّ من العمل به، لأنّ التکلیف بالترجیح بین المتعارضین ثابتٌ.

وعلیه، فالأقوی هو جواز الأخذ بالمرجّح الخارجی، فیما لا یمکن الرجوع فیه بعد التعارض والتساقط إلی عمومٍ من کتابٍ أو سنّه، أو أصلٍ مطابقٍ لأحدهما، وإلاّ یؤخذ به، لأنّ العمل به یقینی لا یُرفع الید عنه إلاّ بواردٍ

یقینی، والخبر لا ینهضُ لـذلک، وإلاّ فیصحّ الأخـذ بما له المرجّح الخارجی، إذ الأخـذ به موافقٌ للاحتیاط فی موردٍ لولاه لکان الحکم هو التخییر. وسوف نفصّل فی هذه المسأله فی باب التعادل والترجیح إن شاء اللّه تعالی.

***

هذا آخر الکلام حول بحث مقدّمات دلیل الانسداد، وکان ختامه یوم الثلاثاء الثالث والعشرین من شهر شعبان المعظّم سنه ثلاث عشر وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبویّه، وآخر دعوانا أن الحمدُ للّه ربّ العالمین، وصلّی اللّه علی سیّدنا محمّدٍ وعلی آله الطیّبین الطاهرین المعصومین.

***

المقصد التاسع / فی الشکّ وما له من الأحکام

المقصد التاسع

فی الشکّ وما له من الأحکام

قد عرفت من تضاعیف المباحث السابقه أنّ للمکلّف ثلاث حالات بالنظر إلی الحکم والتکلیف:

فتارهً: یحصل له القطع بالحکم.

واُخری: یحصل له الظنّ بالحکم.

وثالثه: یحصل له الشکّ بالحکم.

وبذلک صار عنوان البحث فی مباحث الأدلّه العقلیّه فی قِبال مباحث الألفاظ مبتنیاً علی التثلیث من القطع والظنّ والشکّ کما تری التصریح به من الشیخ الأعظم رحمه الله فی کتاب «فرائد الاُصول»، هذا مع قطع النظر عمّا یرد علیه بعض الإشکال من جهه عدم کونه جامعاً أو رادعاً کما أصبح ذلک متعارفاً من الإیراد علیه فی صدر تصانیفهم وکتبهم عند التعرّض له، أو بعد الوقوف علی القطع والظنّ وما یتبعهما من الآثار والأحکام، یصل الدور حینئذٍ إلی البحث عن الشکّ بما له من الحالات والأحکام، وهو محورٌ للمباحث الآتیه.

أقول: وقبل الخوض فی أصل المطلب لابدّ من تقدیم اُمور لا یخلو الاطّلاع علیها من الفائده.

الأمر الأوّل: لا إشکال فی أنّ الإنسان مکلّفٌ بتکالیف إلهیّه، وبها یمتاز عن سائر الحیوانات، فلابدّ له من تحصیل الامتثال لتلک التکالیف من طریقٍ، وهو:

۱ قد یکون وجدانیّاً کما فی القطع والیقین الحاصل من أسبابه، فلا إشکال

کما عرفت تفصیله سابقاً من حجیّته ذاتاً، وهو یکفی فی سقوط التکلیف فی مرحله الامتثال سواء صادف القطع الواقع أم لا، ولا یصحّ عقوبه عامله إلاّ فی بعض الوجوه کما قد بیّناه تفصیلاً فی مبحث القطع ولا نعید.

۲ وقد لا یحصل له القطع، فلابدّ حینئذٍ من الفحص عن طریقٍ آخر ولو بجعل جاعل حتّی یجعل شیئاً آخر مقام القطع، سواءٌ أکان ذلک من طریق الشرع کما تری ذلک فی مبحث حجّیه ظنّ الخاص، أی ما قام الدلیل شرعاً علی حجیّته، کحجیّه ظواهر الکتاب لو ثبت حجیّتها بالأدلّه الشرعیّه، أو من طریق العقلاء کما لو ثبت حجیّتها کذلک ببناء العقلاء، مع تقریر الشرع لبنائهم ولو بعدم الردع، أو کان من طریق حکم العقل بذلک، مثل حجّیه مطلق الظنّ علی الحکومه لا الکشف، لأنّه یصیر شرعیّاً أیضاً، هذا کلّه إن حصل للمکلّف ظنّ بالحکم.

۳ وقد لا یحصل له ذلک أیضاً، بل یبقی فی حال الشکّ والتردید بالنسبه إلی الحکم الواقعی، فلا محیص حینئذٍ بأن یلاحظ الدلیل الوارد من الشرع بأن یجعل له الشارع شکّه بالحکم موضوعاً لثبوت حکمٍ آخر، فإنْ وجد ذلک، فلابدّ له من العمل به، وإلاّ فلابدّ :

إمّا من الاحتیاط فی مقام الامتثال، بإتیان جمیع الأطراف، أو ترکها إن لم یرد دلیلٌ علی عدم وجوب الاحتیاط، أو علی حرمته فی بعض المواضع کما لو اقتضی العمل به العَسَر والحَرج أو اختلال النظام وغیر ذلک.

ثمّ إنّ الشکّ المأخوذ فی موضوع حکمٍ آخر :

قد یکون مأخوذاً فی موضوع حکمٍ واقعی آخر، مثل الشکّ فی عدد الرکعات فی الصلاه، أو الطواف، ربما یوجب الحکم بإتیان رکعات منفصله، أو

بإتيان صلاه اُخرى وطوافٍ آخر، فإنّ الحكم الثانى بالإعاده أو بإتيان الركعات منفصلًا، يعدّ حينئذٍ حكماً واقعيّاً أيضاً، لأنّ الدليل بالخصوص قد نصّ وصرّح بذلك فى باب الصلاه والطواف مثلًا.

وقد يكون الشكّ مأخوذاً فى موضوع حكم ظاهرى.

والمقصود بـالبحث هنـا يكون هو الثـانى لا ـ الأوّل، إذ ما هو المقصود فى البحث يكون هو الاُصول أى ما اُخـذ أصـلًا فى جميع الموارد من أبواب الفقه من دون اختصاص بباب دون باب، هذا على مسلك المحقّق النائينى رحمه الله فيتقريراته(۱).

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقّه أنّ هذا ليس إلّا مجرّد الاصطلاح فى التعبير، حيث عُبّر عن الأوّل بالواقعى وبالظاهرى فى الثانى، وإلّا كان كلّ واحـدٍ منهما مرتضـعاً من ثـدى واحـدٍ، لوجود وحده الملاك والمناط فيهما، لأنّ الملاك فى الافتراق بين الواقعى والظـاهرى إن جعلناه الشكّ المتعلّق بالحكم، فلا فرق فيه بين الموردين، كما أنّ الثانى جُعل الشكّ فى الحكم موضوعاً للحكم، فهكذا يكون فى الأوّل، أو إن كان الملاك هو تنصـيص الشارع بالحكم فى موضوع الشكّ، ففيه لا فرق بين الموردين أيضاً، إذ الشارع قد صرّح بذلك فى كليهما خصوصاً أو عموماً كما لا يخفى.

اللّهُمّ إلاّ ـ أن يجعـل الملاـك مـا هو المـذكور فى كلام المحقّق الخراسانى قـدس سـره فى «الكفايه» من أنّ البحث هنا ثابتٌ فى الاُصول الأربعه من البراءه والاشتغال والتخيير والاستصحاب، لا فى مثل أصاله الطهاره، لأنّها مختصٌّ بباب دون باب .

۱- فوائد الاُصول للنائينى: ج۳ / ۳۲۵ .

بخلاف الُاصول الأربعه، أو لأنّها لا خلاف فيها بين الاُصوليّين بخلاف الاُصول الأربعه المختلف فيها عندهم.

ولكنّه كما ترى إذ لا وجه فى جعل مثل ذلك ملاكاً للاختلاف فى الاسم بين الواقعى والظاهرى.

نعم، يصحّ جعلهما ولو فى بعضهما ملاكاً، موضوعاً لعناوين البحث كما ذكره صاحب «الكفايه» قدس سره .

الأمر الثانى: سبق وأن ذكرنا فى مباحث الألفاظ فى بـدايه مباحث الاُصول أنّ المسائل الاُصوليّه عباره عمّا يمكن أن تقع نتيجتها فى طريق استنباط الأحكام الكلّيه الشرعيّه الإلهيّه، أو الذى يحتاج إليها فى مقام العمل، وهذه المسائل تنقسم إلى أقسام:

القسم الأوّل: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعى بواسطه القطع الوجدانى، سواءٌ أكان الوصول إلى الحكم بلا واسطه شىء من التلازم وغيره، وهو مثل ما لو أخذ الحكم من معدن الوحى ومنبعها من دون احتمال وجود الخلاف، وكان الحكم بتيّاً قطعيّاًضروريّاً،مثل مجموعه من الأحكامالضـروريّه الواصـلهإلينامن نفسـرسول اللّه صلى الله عليه و آله ، خصوصاً لمن كان معاصراً له وآخذاً منه بلا واسطه شخص أو إثبات ملازمه.

أو كان الوصول إلى الحكم بواسطه ثبوت ملازمه، كالبحث :

عن الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدّمته.

والبحث عن الملازمه بين وجوب شىء وحرمه ضدّه.

والبحث عن إمكان اجتماع حكمين متضادّين وعدمه.

فإنّ هذه المباحث على تقدير تماميّه الملازمه، توجبُ القطع بالحكم

الشرعی، بعد انضمام الصغری إلیها، یعنی ثبوت الحکم فیما کان لازمه ذلک، فإنّ هذه المباحث وإن کانت عن لوازم نفس الأحکام بما هی لا ـ بما هی مدلوله للأدلّه اللفظیّه، إلاّ ـ أنّهم قد ذکروا ذلک فی مباحث الألفاظ، مع أنّها حقیقه بحثٌ عن الاستلزامات العقلیّه،ولعلّ وجهه هو ملاحظه أنّ مایتکفّل لإثبات الوجوب أو الحرمه فیما یستلزم ذلک کان أکثرها وجلّها بواسطه الأدلّه اللفظیّه من الأوامر والنواهی، فکأنّ ذلک صار وجهاً لاستناد الوجوب والحرمه فی اللاّزم إلی ما یثبته للملزوم.

القسم الثانی: ما یوصلنا إلی الحکم الشرعی بالتعبّد من ناحیه الشرع، وهو أیضاً قد یکون البحث فیه:

تارهً: صغرویّاً أی یدور البحث فیه عن أصل الظهور بأنّ الأمر والنهی هل هما ظاهران فی الوجوب والحرمه أم لا؟

وأمّا کبراها من حجّیه أصل ظهورها مسلّمه عند العقلاء والعلماء من دون خلاف فیها ولا إشکال .

واُخری: یکون البحث کبرویّاً، أی یکون البحث فی أصل حجّیه ظهوره لإثبات الأحکام الشرعیّه، کالبحث عن حجّیه الخبر الواحد، والاجتماع المنقول، والشهره، ومنه البحث عن حجّیه الظنّ الانسدادی علی الکشف وغیرها.

القسم الثالث: ما لا یوصلنا إلی الحکم الواقعی الإلهی بالقطع الوجدانی ولا بالتعبّد الشرعی، بل یبحث فیه عن القواعد المتکفّله لبیان الأحکام الظاهریّه فی فرض الشکّ فی الحکم الواقعی، ویسمّی ذلک بالاُصول العملیّه الشرعیّه، کالاُصول الأربعه من: البراءه، والاشتغال، والتخییر، والاستصحاب، ویعبّر عن الدلیل الدالّ علی الحکم الظاهری بالدلیل الفقاهتی.

كما يعبّر عن الدليل الدالّ على الحكم الواقعى فى الأقسام السابقه بالدليل الاجتهادى، ومبدع هذا الاصطلاح هو الوحيد البهبهانى على ما نقله الشيخ قدس سره فى «فرائد الاُصول» فى ذيل هذه المباحث والمرتبطه بالفقه وكيفيّه الاجتهاد، فقد عرّفوا الفقه بأنّه: (العلم بالأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها التفصيليّه)، فلابدّ أن يكون المراد من الأحكام هو الأعمّ من الواقعى، حتّى يشمل الظاهرى بقرينه أخذ لفظ (العلم) فى التعريف؛ لأنّ الأحكام الواقعيّه غالباً لا ـ طريق إليها بالعلم، بخلاف الظاهريّه، فناسب أن يُسمّى الدليل الدالّ على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى.

وعرّفوا الاجتهاد بأنّه: (استفراغُ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى)، فجعلوا المراد من الحكم هنا هو الواقعى بقرينه أخذ الظنّ فى تعريفه، فإنّه هو الذى قد يحصل الظنّ به للمجتهد، بخلاف الظاهرى حيث يعلمه المجتهد لا محاله، فناسب ذلك أن يُسمّى الدليل بالاجتهادى.

لكن هذا المعنى يصحّ على مسلك من أخذ الظنّ بالحكم فى تعريف الاجتهاد، لا على مسلك مثل سيّدنا الخوئى رحمه الله حيث أخذ لفظ (الحجّه) بدل الظنّ فى تعريفه، كما صرّح بذلك فى تقريراته، باعتبار أنّ الحجّه يصحّ انطباقها على الاُصول العلميّه، فيشمل كلٍّ من الكتاب والسنّه والاُصول(۱).

أقول: وأمّا الوجه فى تمييز وتفريق وتسميه الأحكام الأوّليّه بالواقعيّه والثانويّه بالظاهريّه فقد يكون كما عن « مصباح الاُصول » لسيّدنا الخوئى بأنّه كان : .

۱- مصباح الاُصول: ج۳ / ۴۳۴ .

(لتميّزه عن الحكم الواقعى المجعول للشىء بعنوانه الأوّلى، لا بعنوان أنّه مشكوك فيه، وإلّا فالحكم الظاهرى أيضاً حكمٌ واقعىّ مجعولٌ للشىء بعنوان أنّه مشكوك فيه)(۱).

وفيه: الظاهر كون وجه فرق التسميه بينهما بمناسبه لطيفه أحسن ممّا ذكره رحمه الله ، وهى أنّ الحكم الواقعى عباره عن الحكم النفس الأمرى المجعول أوّلاً من ناحيه الشارع للأشياء من دون ملاحظه حال وواسطه بالنسبه إلى الحكم، ولذلك يقال حكم أوّلى واقعى.

وقد لا يكون الحكم المجعول كذلك، بل لاحظه الشارع بالقياس على ما عليه حال المكلّف بالنسبه إلى الحكم الواقعى الأوّلى.

وهذه الحاله الملحوظه تكون على قسمين :

تارهً: تكون من العناوين المأخوذه من حال الاضطرار والإكراه والعُسر والحرج والضرر وأمثال ذلك، فيسمّى مثل هذا الحكم بالحكم الواقعى الثانوى، كالأحكام المجعوله للضرر وغيره.

واُخرى: يكون من حاله التردّد والتخيّر والشكّ، وجامعها هو الجهل بالحكم الواقعى، وعدم الوصول إليه بأحد الطريقين من القطع والظنّ، فجَعَل الشارع لمثل هذا المكلّف فى الظاهر والحال حكماً يؤخذ به حتّى يظهر ويصل إلى الحكم الواقعى، ولذلك ترى الاُصوليّين قد افترقوا فى بحث الإجزاء :

بين الحكم الواقعى الأوّلى والواقعى الثانوى، حيث قد ذهبوا به فى الأوّل قطعاً وفى الثانى أيضاً غالباً. .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۴۸ .

وبين الحكم الظاهرى من الذهاب إلى الاختلاف فى إجزائه حيث قد ذهب كثيرهم إلى عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفّله لتعيين الوظيفه الفعليّه عقلاً ـ عند العجز عن جميع ما تقدّم من القطع والظنّ والقواعد الشرعيّه، فإذا عجز العبد عن معرفه الحكم الواقعى، بل عن الحكم الظاهرى، تعيّن عليه الرجوع إلى ما يستقلّ به العقل من البراءه العقليّه أو الاحتياط العقلى أو التخيير على اختلاف الموارد، وتُسمّى هذه القواعد بالأُصول العمليّه العقليّه.

أقول: هذه هى مسائل علم الأُصول على نحو الإجمال، وقد فرغنا عن القسم الأوّل والثانى، وبقى البحث عن القسمين الثالث والرابع، وهما ما نبحث عنهما خلال البحوث القادمه.

وحيث كان البحث عن الثالث والرابع فى أكثر الموارد مرتبطه بعضها مع بعض، لذلك أدرج الأُصوليّون هذين البحثين فى عرض واحد، ولم يجعلوا البحث عن كلّ واحدٍ منهما مستقلاًّ، ونحن نقتفى آثارهم حفظاً للأحكام، ومراعاةً للاختصار، بتوفيق من اللّه الملك العلّام.

الأمر الثالث: فى أنّ الأُصوليّين حصروا الأُصول العمليّه التى هى المرجع عند الشكّ إلى الأربعه: البراءه، والاشتغال أو قاعدته، والاستصحاب، والتخيير، مع أنّا نشاهد بأنّ الأُصول العمليّه الشرعيّه الجاريه فى الشُّبهات الحكميّه تكون أزيد من الأربعه،بعد القبول بخروج مثل قاعده (ما يُضمن بصحيحه يُضمَن بفاسده) ونظائرها من الأُصول، لكونها من القواعد الفقهيّه، حيث يتوجّه إليها المجتهد ابتداءً لا بأن ينتهى إليه بعد الفحص واليأس عن الدليل، كما هو الحال فى الأُصول العمليّه.

وأمّا مثل أصاله الطهاره أو قاعدتها، أو أصاله الحلّيه ونظائرهما، فإنّهما يكونان مثل سائر الاُصول الأربعه، فكيف لم يجعلوهما من الاُصول هنا؟

وقد ذكر لذلک وجوه، لا بأس بالإشاره إليها، وما يرد عليها :

۱ قد يقال فی وجهه بأنّ البحث فی الاُصول العمليّه إنّما هو فی الشُّبهات الحكميّه التكليفيّه، وهی منحصره فی تلک الأربعه، إذ الطهاره والنجاسه تعدّان من الأحكام الوضعيّه لا التكليفيّه.

لكنّه مندفع أوّلاً: بعدم تماميّه ذلک فی مثل أصاله الحليّه والحرمه، حيث أنّهما تعدّان من الأحكام التكليفيّه، فضلاً عن أنّهما خارجتان عن دائره بحث الاُصول العمليّه.

وثانياً: إنّ دعوى انحصار البحث فی التكليفيّه دون الوضعيّه فاسده، لما قد صرّحوا بالتعميم، كما نشاهد كثيراً من تمسّكهم بالاستصحاب فی الأحكام الوضعيّه، ولعلّ وجه التعميم هو انتزاع الأحكام الوضعيّه من التكليفيّه، مع أنّ البحث فی الاُصول يدور عن الحكم مطلقاً وبأىّ وجهٍ كان،وضعيّاً أو تكليفيّاً.

۲ وقد يُقال فی وجهه أيضاً بأنّ الطهاره والنجاسه ليستا من الأحكام الشرعيّه،وإنّما همامن الموضوعات الخارجيّه التيكشف الشارع السترعن وجهيهما، وعليه فلا تجرى فی الشُّبهات الحكميّه حتّى يبحث عنها فی علم الاُصول.

وفيه أوّلاً: من إمكان المنع بكونهما من الموضوعات الخارجيّه، لأنّهما حكمان وضعيّان منتزعان من الأحكام التكليفيّه من يجبُ الاجتناب ولا يجب .

وثانياً: لو سلّمنا ذلک فی أصل النجاسات الذاتيّه والطهاره الواقعيّه، ولكن لا نُسلّم ذلک فی مشكوک الطهاره والنجاسه، حيث إنّه مجعولٌ بجعلٍ شرعىّ تعبّدى،

وأصاله الطهاره تعدّ من القسم الثانی دون الأوّل، لأنّه لولا حکم الشارع بالطهاره لما کان لحکمه بذلک دلیلاً غیر الشرع، ولیس حکمه مثل ما هو معلوم النجاسه.

۳ وقد یقال فی وجهه: بإمکان رجوع قاعده الطهاره إلی أصاله البراءه، کما نُقل ذلک عن شیخنا الأنصاری قدس سره .

ولکن أورد علیه: بأنّ أصل البراءه أصلٌ نافٍ، وقاعده الطهاره أصلٌ مثبت لجریانه فی إحراز الشرط، مثل طهاره ماء الوضوء وطهاره لباس المصلّی، فهو دلیلٌ علی مغایرته معه.

ولکن یمکن أن یُجاب عنه: بأنّ الطهاره والنجاسه أمران منتزعان عن الحکم بوجوب الاجتناب وعدمه، أی النجاسهُ ینتزع عن دلیلٍ دالٍّ علی وجوب الاجتناب عن الشیء، فإجراء قاعده الطهاره فیه یکون معناه هو البراءه عن وجوب الاجتناب، فیساعد کون الأصل فیه نافیاً، ولکن الشیء المنتزع إذا لوحظ کان أمراً وجودیّاً ویجعله شرطاً لشیء، فما اختاره الشیخ فی ذلک لیس ببعید، ومثل هذا الوجه یجری فی أصاله الحلیّه، لأنّ حقیقتها ترجع إلی عدم الحرمه کما هو المستفاد من ظاهر قوله علیه السلام : «کلّ شیء لک حَلالٌ حتّی تعرف الحرام منه بعینه».

وهذا الوجه یعدّ عندنا أحسن من الوجهین الأوّلیین، والوجه الذی سنذکره بعد ذلک.

۴ إذ قد یقال فی وجهه أیضاً: بأنّ النجاسات معدوده محصوره، فالشکّ فی نجاسه غیرها :

إن کان فی نجاسته الذاتیّه، أمکن إثبات طهارته بالإطلاق ولو مقامیّاً، حیث أنّ حصر النجاسات الذاتیّه فی عددٍ معیّن وعدم بیان غیره دلیلٌ علی انحصار

النجاسات فیه وطهاره غیره .

وإن کان الشکّ فی نجاسته العَرَضیّه، کالشکّ فی انفعال الماء القلیل بملاقاته للنجس، أو نجاسه العصیر العنبی المَغلیّ أو نحو ذلک، فالمرجع فیها مع عدم الدلیل هو استصحاب الطهاره لا قاعدتها.

نعم، یصحّ الرجوع إلی قاعدتها فی هذه الصوره إن قلنا بعدم جریان الاستصحاب فی الأحکام الکلّیه .

ولکن یرد علیه أوّلاً: لو سلّمنا ذلک فی مثل باب النجاسات، فکیف بالأمر فی مثل أصاله الحلّیه والحرمه، حیث أنّ دعوی ثبوت إطلاق المقامی فیه مشکلٌ جدّاً؟

وثانیاً: بالإشکال فی أصل مثل هذا الإطلاق، لأنّ إثبات انحصار المعدودیّه فی النجاسات المعلومه هو أوّل الکلام، فدعواه لا یخلو عن مصادره، لإمکان أن یکون المشکوک منها ولیس لنا إطلاقٌ یدفعه .

وثالثاً: بأنّ قاعده الطهاره لو ثبتت، کانت أعمّ من استصحابها، لجریانها فیما إذا لم یُعلم حالته السابقه، وما عُلم بخلاف الاستصحاب، مضافاً إلی ما ذکره الخصم واعترف به من جریان قاعده الطهاره فی الأحکام الکلّیه بالاتّفاق،بخلاف الاستصحاب، حیث قد وقع الخلاف فیه، إذ التزم بعض المتأخّرین مثل سیّدنا الخوئی تبعاً لمن تقدّمه بعدم جریانه فی الأحکام الکلّیه، کما سیأتی بحثه فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

۵ وقد یُقال فی وجهه علی ما فی «الکفایه»: بأنّ حجیّتها لا تحتاج إلی النقض والإبرام، بل هی ثابته عند الکلّ من دون خلاف فیها ولا کلام، فلا حاجه إلی البحث عنها، بخلاف الأربعه المزبوره حیث قد وقع الخلاف فیها ووقع مورد النقض والإبرام.

۶ أو يُقـال : بأنّ قاعـده الطهاره مختصّهٌ ببعض أبواب الفقه؛ أعنى بابى الطهاره والنجاسه بخلاف غيرها من الاُصول الأربعه، فإنّها عامّه لجميع أبواب الفقه.

أقول: كِلا الوجهين محلٌّ للنظر:

فأمّا عن الأوّل: فبأنّا لم نتعهّد فى موردٍ بأن لا نبحث إلّا فيما فيه الاختلاف، إذ كثيراً ما نشاهـد من البحث فيما تسالم عليه جميع الاُصوليّين ولـم يكن فيه خلافٌ، مثـل بحث حجّيه القطع بـذاته، حيث يكـون مـورد تسـالم الجميع، ومع ذلـك يقع البحث عن خصوصيّاتها وشؤونها، فكيف لـم يكن كذلك فيما نحن فيه، هذا أوّلاً .

وثانيـاً: إنّ مـورد وفـاق الجميـع فى مثـل قاعـده الطهـاره، ليس من بـاب كونهـا أصـلًا، بـل من حيث كـونه مورد ورد الحـديث، فالأخباريّون أيضاً يوافقوننا من هذه الجهه لا بما أنّه أصل، فلا يبعد أن يكون الاستصحاب أيضاً كذلك، بأنّ مورد تسالم الجميع ولو بلحاظ كونه مورداً للأخبار، ومع ذلك وقع البحث فيه دون القاعده.

فأمّا عن الثـانى: فإنّـا لا نُسـلّم كون سائر مباحث الاُصول عامّه لجميع أبواب الفقه، كما ترى فى مثل دلاله النهى عن العباده على الفسـاد، فـإنّه منحصـرٌ ببـاب العبـادات، ولا تجرى فى غيرها، ومع ذلك داخلٌ فى البحث فى المسائل الاُصوليّه لصـدق التعريف عليها، وهو أن تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الشرعى، وهو صادقٌ على قاعده الطهاره أيضاً .

أقول: ظهر من جميع مـا ذكرنـا أنّ القول بـأنّ البحث عن أصـاله الطهـاره والحلّيه ترجع إلى أصـاله البراءه على القول بمـا اختـاره الشيخ رحمه الله من كون الأحكام الوضعيّه منتزعه عن الأحكام التكليفيّه، ولـم نقل بإمكان جعل الأحكام الوضعيّه

مستقلاً، مع أنّه يصحّ هذا الوجه لو قلنا بإمكان جعلها مستقلاً كما هو مختارنا، لأنّ البحث عن أصاله الطهاره والحليّه يكون مشابهاً للبحث عن البراءه بلا تفاوت بينهما، ولعلّ هذا هو الموجب لتعرّضهم لبحث هذين الأصلين فى مبحث البراءه.

مع إمكان أن يقال: بأنّا لو قلنا بإمكان الجعل مستقلاً فى الأحكام الوضعيّه، لكنّه إنّما يكون فى أصل الحكم من الطهاره والنجاسه، لا فيما هو المشكوك فيهما، فلا يبعد أن يكون الحكم فيه منتزعاً عن الحكم التكليفى، كما قاله الشيخ قدس سره .

الأمر الرابع: قد يتوهّم أنّ البحث عن مسأله كون الأصل فى التعامل مع الأشياء هو الحظر أو الإباحه يُغنى عن البحث عن مسأله البراءه والاشتغال؛ لأنّ معنى البراءه ليس إلّا الإباحه، ومعنى الاشتغال هو الحظر، فلا وجه لعقد مسألتين يُبحث فى إحداهما عن الحظر والإباحه وفى الاُخرى عن البراءه والاشتغال.

وقد اُجيب عنه: بأجوبه بعضها لا يخلو عن تأمّل:

الجواب الأوّل: وهو من المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ البحث عن الحظر والإباحه ناظرٌ إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّليّه، بحسب ما يستفاد من الأدلّه الاجتهاديّه، والبحث عن البراءه والاشتغال ناظرٌ إلى حكم الشكّ فى الأحكام الواقعيّه المترتّبه على الأشياء، فللقائل بالإباحه فى تلك المسأله أن يختار الاشتغال فى هذه المسأله وبالعكس.

ثمّ قال المحقّق النائينى: فى ذيل هذا الجواب بصوره الاستدراك :

(نعم، من قال فى مسأله الحظر والإباحه بالحظر؛ عليه إقامه الدليل على انقلاب الأصل إلى البراءه، ومن قال فى تلك المسأله بالإباحه، فهو فى فُسحهٍ عن إقامه الدليل على البراءه، بل على الطرف إقامه الدليل على الاشتغال، فالذى

اختـارَ فى مسأله الحظر والإباحه أحـدَ الطرفين، قـد يَسـتغنى عن إقامه الـدليل على ما يَختاره فى مسأله البراءه والاشـتغال، ويكون على الخَصم إقامه الدليل على مدّعاه، وقد لا يستغنى ذلك فتأمّل جيّداً)، انتهى(١).

أقول: ولاـ يخفى أنّ ملازمـات كـلّ مسـأله ربمـا توجب أن لا يمكن أن يختار ما هو يقابل تلك المسأله بحسب الاقتضاء، ولكن هذا لا يوجبُ صيروره البحثين بحثاً واحداً.

توضـيح ذلـك: من التزم مثلاًـ بأنّ الـدليل الاجتهادى يقتضـى الحظر عن الأشـياء، وأنّ المكلّف لا يجوز له ولم يكن مرخّصاً فى التصـرّف فى الأشـياء إلّا بعد صدور الجواز عن الشارع بواسـطه الأدلّه، فعلى مثل هذا الشـخص من الالتزام بالاشتغال والاحتياط، لأنّه لا معنى للحكم بالمنع عن مطلق التصـرّف فى المشـكوكات، مع أنّ نفس مثل هـذا الحكم يعدّ فى نفسه تصـرّفاً فى الأشـياء، فلابـدّ من إقـامه الـدليل على الجواز والبراءه، كما أنّ عكسه أيضاً كـذلك، لوضوح أنّ الـذى اختار الإباحه فى الأشـياء فلا يبعد البراءه بالاشتغال فى المشكوك، لكنّه لا يوجب كون المسألتين مسأله واحده.

الجواب الثـانى: إنّ البحث عن الحظر والإبـاحه راجعٌ إلى جواز الانتفـاع بالأعيـان الخـارجيّه من حيث كونه تصـرّفاً فى ملك اللّه تعـالى وسـلطانه، والبحث عن الـبراءه والاشـتغال راجعٌ إلى المنع والترخيص فى فعـل المكلّف من حيث إنّه فعله، وإن لم يكن له تعلّقٌ بالأعيان الخارجيّه كالتغنّى، فتأمّل. .

١- فوائد الاُصول: ج٣ / ٣٢٩ .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ ذلك لا يوجبُ إلّا أعميّه مسأله البراءه والاشتغال، فالبحث عنهما يشمل البحث عن مسأله الحَظر والإباحه، لكونهما أخصّ منهما، فلا يوجبُ انفراد بحث أصاله الحظر والإباحه كما هو المُدّعى.

الجواب الثالث: بأنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه ناظرٌ إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البراءه والاشتغال بعد ورود البيان.

اُجيب عنه: بأنّه إن اُريد من القَبْليّه والبَعديّه الزمانيّه فإنّه فاسدٌ، إلّا أن يريد بذلك بأنّ البحث عن الحظر والإباحه إنّما هو بلحاظ ما يستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع فى حكم الأشياء، والبحث عن البراءه والاشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع فى حكم الأشياء، هذا كما اختاره المحقّق العراقى .

الأمر الخامس: فى أنّ النزواع المطروح فى أصل البراءه ليس فى الكبرى من القاعدتين، وهما قاعده قبح العقاب بلا بيان، وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل الأخروى، إذ هما مسلّمتان عند الفريقين، إذ لا يتوهّم إنكارها ممّن له أدنى مسكه ودرايه، وهما ممّا أطبق عليهما العقلاء، ولذلك ترى استدلال المتكلّمين بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل على وجوب النظر فى معجزه مُدّعى النبوّه، لما فى تركه من احتمال العقوبه والضرر، فلا خلاف بين الاُصوليّين والأخباريّين فى هاتين القاعدتين من حيث كبراهما الكلّى.

وإنّما النزاع والخلاف بين الطائفتين ثابتٌ فى الصغرى، وفى تماميّه البيان من قِبل المولى وعدمه، حيث ذهب الأخباريّون إلى تماميّه البيان وقيام الحجّه على التكاليف الواقعيّه، فيكون المرجع عند الشبهه فى حكمٍ هو قاعده دفع الضرر

المحتمل، خلافاً للأصوليّين حيث ذهبوا إلى عدم وصول التكاليف إلينا.

وعليه، فالمرجع عند الشكّ فى موردٍ هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا إشكال بين الفريقين بأنّ قاعده القبح وارده على قاعده وجوب دفع الضرر.

نعم، حاول الاخباريّون إدراج مورد الشبهه تحت القاعده الثانيه لوجهين:

أحدهما: وجود العلم الإجمالى بالتكاليف والأحكام الواقعيّه.

وثانيهما: وجود أخبار الاحتياط، بزعم صلاحيّتها للبيانيّه على التكاليف.

لكن تصدّى لهم الأصوليّين، حيث حاولوا إنكار هذه الجهه، وإثبات عدم صلاحيّه أخبار الاحتياط للبيانيّه وللمنجّزيّه للتكليف المشكوك بنفسه، أو من جهه معارضته بما دلّ على الترخيص فى ارتكاب المشتبه، الموجب لحملها على الاستحباب، أو على الإرشاد، وحمل أخبار الاحتياط على ما لو كان فى ما قبل الفحص، وكان مقروناً بالعلم الإجمالى.

وعليه، فعمده البحث فى أصل البراءه إنّما هو من جهه الصغرى. غايه الأمر قد نبحث فى الكبرى فى البراءه من جهه الأخبار والآيات والعقل تبعاً لشيخنا الأنصارى قدس سره من جهه وجود ا لفائده فيه.

الأمر السادس: لا يخفى بأنّ المراد من الشكّ فى المباحث الآتيه ليس خصوص الشكّ بالمعنى الأخصّ بتساوى الطرفين المقابل للظنّ والوهم، بل المراد هو مطلق ما هو خلاف التبيّن،ومطلق استتار الواقع، وعدم انكشافه بالعلم والعلمى، كما هو الشأن فى الوظائف العرفيّه عند الجهل بالواقع، لأنّهم كما يضعون عند عدم القطع الوجدانى بالواقع طُرقاً عقلائيّه يعتمدون عليها فى اُمور معاشهم ونظامهم وحياتهم الاجتماعيّه، كالخبر الموثوق به، وباب ظواهر الألفاظ وغيرهما؛ كذلك

لهم أُصول تعبّديّه ووظائف عمليّه فی ظرف الجهل بالواقع، وعدم انكشافه لهم بالعلم به وجداناً أو هو بمنزلته، بل الشارع أيضاً قد سار على هذه الطريقه، وليس له فی هذين الأمرين تأسيسٌ جديد وطريقه خاصّه وراء ما هو المعهود عند العرف والعقلاء فی موارد طرقهم.

فعلى هذا، فإنّهم كالشارع يعتبرون الأمارات اعتبار انكشاف الواقع، وطريقه إلى الواقع بخلاف اعتبارهم فی الأُصول حيث أنّ الحكم المجعول فيها يكون عند الجهل بالواقع وفی ظرف الشكّ بالحكم الواقعی.

ومن هذه الجهه تكون رتبه الأُصول دائماً متأخّره عن رتبه الأمارات، إذ مفاد الأماره عباره عن نفس الحكم الواقعی وطريق إليه، بخلاف الأُصول فإنّ مفادها عباره عن الحكم الثابت فی ظرف الشكّ به .

فعلى هذا يكون الدليل والأماره رافعاً لموضوع الأصل حقيقةً إن كان علميّاً، لأنّ العلم يرفع موضوع الشكّ حقيقةً، وحكومةً إن كانت الأماره غير علمی، لأنّه يكون حينئذٍ بمقتضی تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف يثبت العلم التعبّدی بالواقع، وبه يرتفع الشكّ المأخوذ فی الأُصول ولو تعبّداً، فلا يبقى مجالٌ لجريان الأُصول فی قِبال الأماره، حتّى يقع بينهما التنافی، لأنّ الرتبه بينهما متفاوته.

أقول: فما ذكره الشيخ رحمه الله فی فرائده هو هذا المعنى، بأنّها رافعٌ لموضوع الأصل بصوره الحكومه، فهی حاكمه على الأصل لا مخصّص له، إذ لا نعنی بالحكومه إلّا الرفع الموضوعی التعبّدی لشیء فی قِبال الورود الذی هو عباره عن رافعيّه أحد الدليلين بعنايه التعبّد به لموضوع الآخر وجداناً، فی قبال التخصّص الراجع إلى خروج فردٍ عن موضوعٍ الآخر تكويناً بلا عنايه تعبّد فی البين، نظير

خروج الجاهل عن موضوع العالم المحكوم بوجوب إكرامه.

ولكن المحقّق النائينى قد استظهر من كلام الشيخ هنا وفى مبحث التعادل والتراجيح، أنّ الوجه فى التنافى بين الأمارات والاُصول العمليّه، هو الوجه فى التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى، وما هو المناط فى الجمع بين الأمارات والاُصول، هو المناط فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

ثمّ قال رحمه الله : (والتحقيق أنّ التنافى بين الأمارات والأصول غير التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى، وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فإنّ التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى إنّما كان لأجل اجتماع المصلحه والمفسده، والإراده والكراهه، والوجوب والحرمه، وغير ذلك من المحاذير الملاكيّه والخطابيّه المتقدّمه، وقد تقدّم طريق الجمع بينهما.

وأينَ هذا من التنافى بين الأمارات والاُصول، فإنّه ليس فى باب الأمارات حكمٌ مجعولٌ من الوجوب والحرمه حتّى يضادّ الوظيفه المجعوله لحال الشكّ، بل ليس المجعول فى باب الأمارات إلّا الطريقيّه والوسطيّه فى الإثبات، وكونها محرزه للمؤدّى.

ووجه التنافى بينهما وبين الاُصول إنّما هو لمكان أنّه لا يجتمع إحراز المؤدّى فى مورد الشكّ فيه من إعمال الوظيفه المقرّره لحال الشكّ، إذا كانت الوظيفه المقرّره على خلاف مؤدّى الأماره، ورفع التنافى بينهما إنّما هو لحكومه الأمارات على الاُصول، وسيأتى تفصيل ذلك إن شاء اللّه تعالى فى آخر الاستصحاب.

وإجماله هو: أنّ الأمارات إنّما تكون رافعه للشكّ الذى اُخذ موضوعاً فى

الُاصول العمليّه، لا رفعاً وجدانيّاً بنفس التعبّد بالأماره، بل رفعاً تعبّديّاً بثبوت المتعبّد به، وبذلک تفترق الحکومه عن الورود، کما يفترق الورود عن التخصّيص، بأنّ خروج فردٍ عن موضوع الحکم فی الورود إنّما يکون بعنايه التعبّد، وفی التخصّيص بلا عنايه التعبّد بل بالتکوين، کخروج الجاهل عن العالم، وقد ذکرنا تفصيل ذلک بما لا مزيد عليه فی مبحث الاستصحاب، وبيّنا الوجه فی حکومه الأمارات بعضها علی بعض وحکومتها علی الُاصول، وحکومه الُاصول بعضها علی بعض)، فراجع. انتهی کلامه رفع مقامه(۱).

أقول: وفی کلامه نظر؛ لأنّ قول الشيخ رحمه الله فی فرائده بأنّه: (لو ورد فی مورده حکمٌ شرعیّ کأن يقول الواقعه المشکوکه حکمها کذا کان حکماً ظاهريّاً لکونه مقابلاً للحکم الواقعی المشکوک بالفرض)، وإن کان يوهم ذلک بقرينه لفظ (المقابل) مثلًا، لکن المستفاد من سائر موارد کلامه بل صراحته هو خلاف ذلک، مثل قوله: (فإذا فرضنا ورود حکم شرعی لهذا الفعل المشکوک الحکم، کان هذا الحکم الوارد متأخّراً طبعاً عن ذلک المشکوک، فذلک الحکم حکمٌ واقعیّ بقولٍ مطلق، وهذا الوارد ظاهریٌّ لکونه المعمول به فی الظاهر، وواقعی ثانوی لأنّه متأخّرٌ عن ذلک الحکم لتأخّر موضوعه عنه).

إلی أن قال: (وبما ذکرنا من تأخّر مرتبه الحکم الظاهری عن الحکم الواقعی، لأجل تقييد موضوعه بالشکّ فی الحکم الواقعی، يظهر لک وجه تقديم الأدلّه علی الاُصول، لأنّ موضوع الاُصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضه بينهما، لا لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشکّ بوجود الدليل). .

۱- فوائد الُاصول: ج۳ / ۳۲۶ .

إلى أن قـال: (ومن هنا كان إطلاق التقـديم والترجيـح فى المقام تسامحاً، لأنّ الترجيـح فرع المعارضه، وكـذلك إطلاق الخاص على الدليل والعام على الأصل، فيُقال يخصّص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل..) إلى آخر كلامه(۱).

فهذا أوّلًا: يدلّ على أنّه معترفٌ بعدم التنافى بين الأمارات والاُصول؛ لأنّ التنافى والمعارضه إنّما يستلزم وحده الرتبه المفقوده هنا أوّلًا .

وثانيـاً: فبقاء وجود الآخر مع وجود قرينه، مع أنّه ليس كـذلك هنا، لأنّ الـدليل بوجوب الأماره ينتفى ويعـدم موضوعاً، أى يخرج عن حال الشكّ تعبّداً، فكيف يمكن دعوى المنافاه والمعارضه بينهما ؟

وثانيـاً: إنّ الظـاهر من كلام الشـيخ وهو قوله: (والظنّ يمكن أن يعتبر فى الطرف المظنون، لأنّه كـاشف عنه ظنّياً، لكن العمل به والاعتماد عليه فى الشـرعيّات موقوفٌ على التعبّد به شـرعاً وهو غير واقع إلاّ فى الجمله.. إلى آخر كلامه) يـدلّ على أنّه قائلٌ فى جعل حجّيه الأمـارات بتتميم الكشـف وإلغـاء احتمـال الخلاف، لا تنزيـل المؤدّى المُحرَز بالأمـارات منزله الواقع، حتّى يكون المجعول هو الطريقيّه والوسطيّه فى الإثبات، كما قد يوهم ذلك كلام المحقّق النائينى.

فعلى هذا يكون وجود الأماره فى شـىء كوجود العلم والقطع، كما أنّه بوجوده يرتفع الشكّ وجداناً ويكون وارداً، وهكذا يكون فى العلم التعبّدى، حيث يصحّ القول فى حقّه بأنّه واردٌ تعبّدى لإزاله الشكّ بذلك تعبّداً كما لا يخفى.

وبالجمله: ثبت ممّا ذكرنا أنّ التعبير بالورود التعبّدى لا الحقيقى هنا يعدّ .

۱- فرائد الاُصول: ص ۱۹۰ .

أحسن من التعبير بالحكومه، لأنّ إثبات كون دليل الأماره ناظراً إلى دليل الأصل ورفع الشكّ لا يخلو عن تأمّل فى الجمله.

هذا كلّه إنّما كان مع فرض كون مفاد الأماره هو الكاشفيّه والطريقيّه عن الواقع.

وأمّا على القول الآخر، وهو كون مفاد دليل الأماره هو تنزيل المؤدّى منزله الواقع محضاً بلا نظرٍ إلى جهه تتميم الكشف وإثبات الإحراز، فيشكل حينئذٍ تقديمها على الاُصول بمناط الحكومه، نظراً إلى بقاء الشكّ المأخوذ فى موضوع الاُصول على حاله، وعدم ارتفاعه بقيام الأماره، لا وجداناً ولا تعبّداً ولا تنزيلاً، فيلزم وقوع التنافى بينهما، لأنّ كلاًّ منهما يُثبت حكماً ظاهريّاً على خلاف الآخر كما هو واضح.

أقول: ولكن قد يقال بإمكان التقريب فيه على نحوٍ يوافق معنى الحكومه هنا، بأن يقال :

(لا يعتبر فى الحكومه بأن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع دليل الآخر توسعهً أو تضييقاً، بل يصحّ فى الحكومه إمّا بما ذكر أو ناظراً إلى حكم دليل الآخر؛ يعنى بأن يضيّق فى حكم دليلِ الآخر من دون تصرّفٍ فيموضوعه،فيشمل هذا المعنى للمفروض أيضاً، لأنّ حجّيه الأماره فى صوره عدم وجود القطع إذا صارت بمعنى تنزيل مؤدّها بمنزله الواقع، أى حكم بأنّ الواقع هنا موجود، فلا يعتنى بالشكّ الموجود، ولا أثر لهذا الشكّ الذى كان موضوعاً للأصل العملى، فبذلك أوجب التضييق فى الحكم، وإن لم يتعرّض لموضوعه وهو نفس الشكّ، فلازم ذلك هو حجّيه الأصل فيما لا أماره فيه بلحاظ الحكومه بمعنى كونه ناظراً

للآخر بوجهٍ مّا)، هذا كما عن المحقّق العراقى قدس سره فى نهايته(۱).

أقول: وفيه مـا لاـ يخفى؛ لأـنّ مثل هـذا التقريب لا يفى فى حصول معنى الحكومه، بل هو عباره اُخرى عن التخصـيص الـذى قد تفوّه به بعض الاُصوليّين، وطعن عليه الشـيخ قـدس سـره ، باعتبار أنّه الملاك فى الفرق بين الحكومه والتخصـيص، أى بأنّ دليل الخاص إن كان ناظراً إلى موضوع دليل الآخر بالتوسعه والتضـييق دون الحكم، سُمّى هذا التقديم بالحكومه، وإن كان ناظراً إلى تضييق الحكم دون الموضوع، فهو تخصيصٌ دون الحكومه.

فيظهر ممّا ذكرنا تأييد ما نسـبنا إلى الشـيخ رحمه الله من أنّه اختار الوجه الأوّل أى تتميم الكشف فى الأماره دون الثانى، وهو ردّ للقول بالتخصيص فى الأصل بواسطه الأماره الذى كان هو مقتضى وجه الثانى فى معنى حجّيه الأماره.

وقـد يُقال: فى وجه تقـديم الأماره على الاُصول على فرض التخصـيص: (بأنّ النسـبه بين الأماره مع كلّ واحدٍ من الاُصول الثلاثه البراءه والاستصـحاب والتخيير وإن كـانت من وجه، لإمكـان وجود أمـاره فى مورد دون واحـد من الاُصول، إلّا أنّ الأماره لمّا لا يخلو موردها عن وجود أحـد الاُصول الثلاثه دون العكس، وقام الإجماع على عـدم الفرق بين الاُصول، فى أنّه لو قـدّم أحـدهما على الأماره فى موردٍ، يقـدّم الجميع عليها فى سائر الموارد وبالعكس، فلابـدّ من تقـديم الأماره على الاُصول، لأنّ تقـديمها على الاُصول لا يستلزم محذور اللّغويّه فى جعل الاُصول، لبقاء موارد كثيره لها غير الجاريه فيها الأماره، بخلاف العكس،٧.

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۱۹۷.

فإنّه يلزم من تقديم الاُصول عليها بعد قيام الإجماع المزبور على عدم الفصل بينها محذور لغويّه جعل الأماره من جهه أعميّه موارد الاُصول، وعدم خلوّ موارد جريان الأماره عن وجود أحد هذه الاُصول)، هذا كما في «نهايه الأفكار»(۱).

وفيه: أنّه قد يتبادر أنّه لماذا لوحظت النسبه بين الاُصول الثلاثه من البراءه والاستصحاب والتخيير وبين الأماره دون أصاله الاشتغال، مع أنّه من الاُصول؟

فإن اُجيب: بأنّه لعلّهم لاحظوا النسبه بين ما هو الشكّ في التكليف الذي يكون مجرى الأصل مع الأماره، لا ما كان من قبيل الشكّ في المكلّف به حيث يكون هو مع العلم بأصل وجود التكليف.

ورد عليه أوّلاً: بأنّه لو كان المقصود هو هذا، فلماذا أدخلوا أصاله التخيير فيه، مع أنّه يكون أيضاً في صوره العلم بأصل التكليف، غايه الأمر مصداقه مردّدٌ بين الوجوب والحرمه.

وثانياً: أنّه إذا لوحظت النسبه بين الاُصول الأربعه مع الأماره، صحّ ما قُرّر من كون النسبه في الحقيقه هي العموم من وجه مع كلّ واحد، إلّا أنّه إذا لوحظت مع أحد من الأربعه، لا يخلو المورد الذي ورد فيه الأماره من وجود أحد الاُصول الأربعه فيه، فيجرى فيه محذور اللّغويه في طرفٍ دون الآخر، كما تقدّم. مع وجود الإجماع بوحده الملاك في كلّ واحدٍ من الاُصول مع سائرها.

وأمّا إذا لوحظت النسبه مع الثلاثه، فإنّه لا يمكن تقريره بهذه الصوره حتّى يصير بنحو العموم والخصوص، لإمكان وجود موردٍ فيه الأماره ولم يكن فيه .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۱۹۷ .

البراءه، للعلم بوجود أصل التكليف، ولا الاستصحاب لعدم العلم بحالته السابقه، ولا أصاله التخيير لعدم دوران الأمر بين المحذورين، فتصير النسبه هنا مع ملاحظه الثلاثه العموم والخصوص من وجه لا العموم والخصوص المطلق حتّى يُقال بالتخصيص وتقديم الأماره على الاُصول، فتأمّل جدّاً حتّى لا يشتبه عليك الأمر.

الأمر السابع: قسّم شيخنا الأنصارى قدس سره الشكّ فى التكليف الذى هو مجرى البراءه على أقسام ثمانيه، باعتبار أنّ الشبهه :

تارةً: تكون وجوبيّه .

واُخرى: تكون تحريميّه .

وعلى كلا التقديرين :

إمّا أن يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو الاُمور الخارجيّه كما فى الشُّبهات الموضوعيّه.

والوجه فى هذا التقسيم والبحث عن كلّ قسمٍ أمران:

الأوّل: اختصاص بعض أدلّه البراءه بالشبهه التحريميّه، كقوله عليه السلام : «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

الثانى: اختصاص النزاع المعروف بين الاُصوليّين والأخباريّين بالشبهه التحريميّه دون الوجوبيّه، لأنّ الأخباريّين وافقوا الاُصوليّين فيها فى الرجوع إلى البراءه إلاّ المحدِّث الاسترآبادى، هذا.

أقول: لكن أورد عليه صاحب «مصباح الاُصول» بقوله:

(ولاـ يخفى أنّ الأقسام غير منحصره فى ثمانيه، إذ من الشكّ فى التكليف الذى هو مورد للبراءه، دوران الأمر بين الوجوب والحرمه والإباحه، وعليه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانيه)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولاـ يخفى أنّ الشبهه فى التكليف فى الوجوب أو الحرمه أو فيهما كان بين وجود أحدها وعدمه، من دون ذكر ما هو العدل فيه من الحكم، مثلاً يُقال لايعلم المكلّف بأنّ شرب التتن حرامٌ أم لا، أو أنّ صلاه الجمعه واجبه أم لا، أو الشىء الفلانى واجبٌ أو حرام أم لا، من دون أن يذكر طرف العدم بأنّه هو الإباحه أو الكراهه أو الاستحباب، إذا قلنا بعدم خلوّ الأشياء من أحد الأحكام الخمسه، وإلاّ أمكن أن لا يكون شيئاً منها .

غايه الأمر ملاك البراءه هو دفع التكليف الإلزامى عن المشتبه، بلا فرق بين كون ذلك وجوبيّاً مع واحد من الثلاث الاُخر، أو تحريميّاً مع أحدها، أو هما مع أحدها، فإشكال المعترض بعدم حصر الصور فى الثمانيه وارتقاءها إلى اثنى عشر صوره إشكالٌ صحيح، وإلاّ وأى إن لم يكن كذلك بأن يتشخّص العِدْل المقابل من الحكم أصبحت الأقسام أزيد من ذلك وهى عباره عن ستّه وثلاثين قسماً، الحاصل من ضرب احتمال كلّ من الوجوب والحرمه، ومعهما معاً فى الثلاث من الأحكام، فتصير تسعه، ثمّ بين ضرب التسعه فى الأربعه من فقدان النصّ وإجماله وتعارض النصّين والشبهه الخارجيّه، لترتقى الأقسام إلى ستّ وثلاثين.

وعليه، فالأحسن أن يُقال فى مقام الإشكال : .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۵۲ .

بـأنّ الشکّ فی التکلیف قـد یکون بین الوجوب والحرمه وعـدمهما من دون تعیین مصـداق عـدمهما من الأحکام، أی لم یـذکر الإباحه فی الکلام، خصوصاً إذا اُریـد من العـدم فی کلمه (لا) فی جمله الترديـد هو عـدم الحکم من رأسه، وقلنا بجواز ذلک أو عدم الوصول إلینا، بل ویساعده الاعتبار من جهه کون الشکّ فی أصل التکلیف والحکم لا فی متعلّقه من الوجوب والاستحباب، وإلّا أصبح الشکّ شکّاً فی المکلّف به ، للعلم حینئذٍ بوجود التکلیف ولو کان غیر إلزامی فی الطرف الآخر.

ثمّ أورد علی الشیخ ثانیاً بقوله:

(أقول: أمّا ما وصفه الشیخ قدس سره من التقسیم والتعرّض للبحث عن کلّ قسمٍ مستقلاًّ.

ففیه: أنّ ملاک جریان البراءه فی جمیع الأقسام واحـد، وهو عدم وصول التکلیف إلی المکلّف، وعمده أدلّه القول بالبراءه أیضـاً شامله لجمیع الأقسام، وهـذا هو الوجه لـذکر الشـبهه الموضوعیّه الوجوبیّه والتحریمیّه فی المقام، فإنّ البحث عنها لیس من مسائل علم الاُـصول، بـل من مسائـل الفقه کمـا هو ظاهر، فـذکرها فی المقام إنّما هو لعموم الأدلّه لها. واختصاص بعض الأدلّه بالشـبهه التحریمیّه، لاـیوجبُ تکثیر الأقسـام وإفرادها بالبحث، مع کون الملاک فی الجمیع واحـداً، أو شـمول عمـده الأدلّه أیضاً للجمیع، فالصـحیح مـا صـنعه صـاحب «الکفـایه» مـن تقسـیم البحـث لمطلـق الشـکّ فی التکلیـف الجـامع لجمیـع الأقسـام)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: وفیه ما لا یخفی علی ذی مِسکه ودقّه، باعتبار أنّ وحده الملاک فی .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۵۲ .

الجمیع لاـ یکفی فی جعل البحث فی الجمیع قسماً واحداً، وإلاّ لورد مثل هذا الإشکال فی التقسیم بکون منشأ الشکّ فیه من فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الشبهه الموضوعیّه.

بل قد یمکن أن یُقال: إنّ ملاک جریان الأصل فی کلّ مورد لیس إلاّ وجود الشکّ فی التکلیف، بلا فرق بین کون الشکّ فی أصله أو فی بقائه أو غیرهما، کما لاـیکتفی بذلک فی البحث، ممّا یستلزم أن ینفرد کلّ من البراءه والاستصحاب وغیرهما بالبحث مستقلاًّ.

مضافاً إلی أنّ الأدلّه فی کلّ واحدٍ منها مستقلّه، کما أنّ الأقوال فیه متعدّده. وعلیه، فافراد البحث کما صنعه الشیخ قدس سره هو الأوفق بالصناعه وقاعده المناقشه.

نعم، جعل صاحب «الکفایه» البحث عامّاً لمطلق الشکّ فی التکلیف، إلاّـ أنّه أخرج صوره تعارض النصّین عن مورد البراءه، بدعوی أنّه لیس مورداً لها، لأنّ المتعیّن فی تعارض النصّین الرجوع إلی المرجّحات إن وجدت، وإلاّ فالتخییر، وکلّ منهما دلیل، والحال أنّ البراءه تجری فیما لا دلیل فیه، لا ما فیه الدلیل تعییناً کما فی المرجّحات، أو تخییراً کما فی فقدها، إذ مصبّ البحث فیه هو باب التعادل والتراجیح.

أقول: لکن أورد علیه صاحب «مصباح الاُصول» :

بعدم الانحصار بتعارض التجرّی لإمکان وقوع التعارض بین ظاهری الکتاب ویرجع فیه بعد التساقط إلی الأصل العملی.

وفیه: إنّه خارجٌ عن فرض الکلام، وإلاّـ کان الأحسن هو الإشکال بعدم الانحصار فی الأقسام الأربعه من جهه وجود تعارض ظاهری الکتاب ولم یکن

شيئاً من الأربعه، فذكر تعارض النصّين لا يكفى فى شمول هذا القسم.

فالأولى فى الجواب أن يُقال: إنّ المقصود فى جعل مورد تعارض النصّين من موارد البراءه هو عند من يصحّ القول بالتساقط بعد التعارض، والرجوع إلى الأصل العملى، لا ـ ما كان فيه المرجّح موجوداً، أو مع فقده يذهب إلى التخيير، كما التزم به صاحب «الكفايه» .

فبناءً على هذا، يصحّ إيراد هذا البحث هنا على ذلك المبنى، وفى باب التعادل والتراجيح على المبنى الآخر، فالاعتراض غير وارد.

أقول: وأمّا ما ذكره صاحب «مصباح الاُصول»(۱) من التفصيل بإيراد قسمين من تعارض الخبرين هنا، وهما :

ما لو كان التعارض بينهما بالعموم من وجه، وكان العموم فى كلّ منهما ناشئاً بالإطلاق، فيسقط كلا الإطلاقين، لعدم جريان مقدّمات الحكمه، ولزوم الرجوع إلى الأصل العملى.

وما لو كان التعارض بينهما بالتباين أو العموم من وجه، مع كون العموم فى كلّ واحدٍ منهما بالوضع، مع عدم رجحان أحدهما على الآخر بموافقه الكتاب ولا بمخالفه العامّه، حيث يسقطان ويجب الرجوع إلى الأصل .

وإخراج قسم واحدٍ من هنا وإدراجه فى باب التعادل والتراجيح، وهو كما فى الصوره الثانيه، ولكن لأحدهما مرجّحاً بأحدهما من موافقه الكتابٍ أو بمخالفه العامّه حيث لابدّ من الأخذ به مع عدم إمكان الرجوع إلى الأصل. .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۵۴ .

يكون مبنائيّاً لا بنائيّاً، لإمكان الإشكال فى بعض ما استدلّ به بمقتضى روايه الراوندى، الدالّه على المرجّحات بهاتين المرجّحتين، أو غير ذلك من الاعتراضات التى ذُكرت فى محلّها.

وعليه، فالأحسن فى الجواب هو ما ذكرنا من لزوم البحث عنه بنحو العموم، وإن جاز لكلّ اُصولى البحث بحسب مبناه فى المقام .

هذا، مع أنّ الشيخ قدس سره صرّح بأنّ الإجماع والأخبار العلاجيّه قائمان بأنّه لابدّ فى الخبرين المتكافئين المتساويين بالأخذ بالتخيير، وفى المتفاضلين بالترجيح، وإن كانت المسأله مختلفه فيها لذهاب بعض إلى التخيير فى الموردين، ولكن مع ذلك يصحّ بيان ذلك على نحو التعليق بأنّه على فرض التساقط والرجوع إلى الأصل العملى، يكون المرجع هو البراءه، ليصحّ اندراجه فى هذا الباب لا فى باب التعادل والتراجيح.

أقول: إذا عرفت الاُمور والمقدّمات السبعه المرتبطه بالبحث فى أطراف البراءه فنشرع فى أصل المطلب، ونقول:

إنّ الشكّ المتعلّق بالتكليف :

تارةً: يعلم له حاله سابقه، وقد اعتبرها الشارع أو لا.

والثانى: على قسمين، لأنّه :

تارةً: لا نعلم له حاله سابقه أصلاً.

واُخرى: علمنا له ذلك، ولكن لم يعتبرها الشارع، كما إذا كان الشكّ فى بقاء شىء لأجل الشكّ فى مقتضيه، إن قلنا بعدم حجّيّته، يعنى قلنا بالتفصيل بين الشكّ فى الرافع لحجيّته وبين الشكّ فى المقتضى بعدم الحجّيه فى الاستصحاب، وكذا

غير هذا التفصيل من سائر التفصيلات.

ثمّ الأوّل: أى ما عُلم له حاله سابقه معتبره، فهو مجرى للاستصحاب، سواء كان الشكّ فى التكليف أو فى المكلّف به، وسواءٌ أمكن فيه الاحتياط أم لم يمكن.

وأمّا الثانى: أى الشكّ الذى لم يعتبر الشارع حالته السابقه، أو لم تكن له حاله سابقه معلومه أصلاً:

فإن كان الشكّ فى أصل التكليف كان مجرى البراءه.

وإن كان الشكّ فى المكلّف به مع العلم بأصل التكليف :

فإن أمكن الاحتياط فيه، فهو مجرى لقاعده الاشتغال، كما فى موارد دوران الأمر بين القصر والإتمام.

وإن لم يمكن الاحتياط كما فى دوران الأمر بين المحذورين، فهو مورد لقاعده التخيير.

هذا كلّه إذا كان الشكّ متعلّقاً بالحكم التكليفى، وكذا الحال عند الشكّ فى الحكم الوضعى إذا قلنا بكونه مجعولاً مستقلاًّ، كما هو الصحيح عندنا، وإن كان لا ينافى ذلك وجود بعض الأحكام العَرَضيّه منتزعةً عن الحكم التكليفى كالشرطيّه والجزئيّه للمأمور به كما سيأتى تفصيله إن شاء اللّه تعالى فى مبحث الاستصحاب.

وعليه، ينبغى أن نبحث عن هذه الأُصول الجاريه فى الشكوك المذكور من خلال عدّه فصول:

الفصل الأوّل / البحث عن أصل البراءه

الفصل الأوّل

البحث عن أصل البراءه

أقول: ثبت ممّا ذكرنا أنّ القسم الـذى وقع فيه الخلاف بين الاُصوليّين والأخباريّين هو المشتبه بالشبهه التحريميّه، حكميّه كانت أو موضوعيّه، كليّهً كـانت أو جزئيّه، فقـد التزم الطـائفه الاُولى بجريـان البراءه فى مثـل هـذه الشـبهه، وذهبت الطـائفه الثـانيه إلى الاحتيـاط، وهـذا بخلاف الحـال فى الشـبهه الوجوبيّه، فهى مورد التسـالم بين الطـائفتين بالنسبه إلى جريان البراءه إلاّ المحدِّث الاسترآبادى، فلذلك نجعل محور البحث حول الشبهه التحريميّه.

استدلّ الاُصوليّين على مختارهم بالأدلّه الأربعه:

أمّا الكتاب: فقوله تعالى فى سوره الطلاق: «لَا يُكَلِّفُ اللّه ُنَفْسا إِلاَّ مَاآتَاهَا»(۱).

تقريب الاستدلال: إنّ لفـظ الموصول هنـا كنـايه عن التكليف، والإيتـاء هنـا بمعنى الوصول والإيصـال، فيصير المعنى هكـذا: لا يكلّف اللّه نفساً إلاّ تكليفاً واصـلاً إليه، ممّا يعنى أنّه لا تكليف عليه فيما لم يكن قد وصل اليه، والمشتبه بالحرمه حيث لم يصـل إلى المكلّف بعد الفحص فلا تكليف له، وتكون النتيجه فيها هى البراءه.

أورد عليه: بأنّ فى معنى الموصول ومعنى الإيتاء ثلاث احتمالات:

۱ إمّا بأن يكون الموصول موضوع التكليف، والإيتاء موضوع الوصول كما عرفت. .

۱- سوره الطلاق: الآيه ۷.

۲ أو بـأن يكون المراد من الموصول هو المـال، والإيتـاء بمعنى الملكيّه، أو الإعطـاء، أى لاـ يكلّف اللّه نفساً بالمال إلاّ بما أعطاه وملّكه.

۳ أو بأن يكون المراد من الموصول هو مطلق الشـىء أو فعل الشـىء وتركه، ومن الإيتاء هو الإقدار عليه، فيكون المعنى هكذا: لا يُكلّف اللّه نفساً بشىءٍ من الفعل أو الترك إلاّ ما كان مقدوراً. كما عن الطبرسى فى «مجمع البيان».

وحيث أنّ الاحتمـال الثـانى ينـاسب مع مورد الآـيه، لأنّه فى مقام بيان الإنفاق للزوجه والمرضـعه حيث أنّه سـبقه قوله تعالى قبله: «لِيُنفِقْ ذُو سَعَهٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَـاهُ اللّه» فيكون المراد من قوله تعـالى: «لاَـيُكَلِّفُ اللّه» هو التكليف بالمال، فلا تكون الآيه مرتبطه بالبراءه كما لا يخفى، هذا كما عن الشيخ الأعظم قدس سره .

أقول: ولكن الإنصـاف عـدم تمـاميّه هـذا الجواب؛ لأنّ كون المورد فى خصوص المال لا يوجب كون الموصول فى قوله تعالى: «لاَـ يُكَلِّفُ اللّه»للمـال، كمـا كـان الموصول فيمـا قبله من قوله: «فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّه» لأنّ اللّه لا يكلّف نفساً إلاّ ما أعطاها، يعنى بحسب القدره، لأنّ الإعطاء يطلق فى كلّ شىء بحسبه.

وقد يُقال(۱): باحتمـال أن يكـون الموصـول هنـا للأـعمّ من التكليـف والمـال والشـىء، لاـ بـأن يُراد الخصوصـيّات من شـخص الموصول، بـل بـأن يسـتعمل الموصول فى معنـاه الكلّى العـام، وإراده الخصوصـيّات المزبوره من دوال اُخر خـارجيّه، فلاـ يتوجّه محـذورٌ لاـ من طرف الموصول، ولاـ من لفـظ الإيتـاء، ولا من جهه تعلّق الفعل بالموصول، وذلك إمّا من جهه الموصول فظاهر، لأنّه لم يستعمل .

۱- نهايه الأفكار: ۳ / ۲۰۲ .

إلّا فی معناه الکلّی العام، وإنّ إفاده الخصوصیّات إنّما کان بتوسیط دالّ آخر خارجی، وکذلک الأمر فی لفظ الإیتاء، فإنّه أیضاً مستعملٌ فی معناه وهو الإعطاء، غیر أنّه یختلف مصادیقه من کونه:

تارهً: هو الإعلام عند إضافته إلی الحکم.

واُخری: الملکیّه أو الإقدار عند إضافته إلی المال أو الفعل.

وهکذا فی تعلّق الفعل بالموصول، حیث لا یکون له إلّا نحو تعلّق واحد به، ومجرّد تعدّده بالتحلیل إلی نحو التعلّق بالمفعول به، والتعلّق بالمفعول المطلق، لا یقتضی تعدّده بالنسبه إلی الجامع الذی هو مفاد الموصول، کما هو ظاهرٌ. غایه الأمر یحتاج إلی تعدّد الدالّ والمدلول کما أشرنا إلیه.

وأجاب عنه سیّدنا الخمینی قدس سره فی تهذیبه: (بأنّ کون الشیء مفعولاً مطلقاً لیس معناه إلّا کونه ملحوظاً عند إضافه الفعل إلیه، بأنّه من شؤون الفعل وکیفیّاته، علی نحوٍ یکون وجوده بعین وجود الفعل، کما أنّ المفعول به یلاحظ عند إضافه الفعل إلیه بأنّه أمرٌ موجودٌ فی الخارج ووقع الفعل علیه، ومع ذلک فکیف یمکن إرادتهما معاً باستعمال واحد؟!

وبعباره اُخری: إنّ نحو تعلّق الفعل بهما مُباینٌ لا جامعٌ بینهما، وتعدّد الدالّ والمدلول أو إقامه القرینه علی الخصوصیّات، فإنّما یصحّ إذا کان فی المقام جامع واقعی حتّی تکون الخصوصیّات من مصادیقه، وأمّا مع عدمه وعدم إمکان إرادتهما، فلا معنی لإقامه القرینه کما لا یخفی). انتهی محلّ الحاجه من کلامه(۱).

أقول: ولکن الإنصاف هو صحّه ما ذکره بعض الأعاظم بأنْ یُراد من .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۱۰ .

الموصول هو الأعمّ من التكليف وموضوعه، وإيتاء كلّ شیء إنّما یکون بحسبه، فإنّ إيتاء التكليف يكون بالوصول والإعلام، وإيتاء المال إنّما يكون بإعطاء اللّه وتمليكه، وإيتاء الشیء فعلاً أو تركاً إنّما يكون بإقدار اللّه تعالى عليه، فإنّ للإيتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يُراد منه خصوص المفعول به.

والشاهد على صحّه هذه المقاله مشاهده مورد الآيه، حيث أنّه فی المال، فمع ذلک قد عُلّل الحکم بهذا التعليل بعد قوله تعالی: «فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّه »، فشمول هذه الكبرى للمال قطعی بحسب مورد الآيه، كما أنّه تشمل هذه الآيه لمثل التكليف بمقتضی استشهاد الإمام عليه السلام فی حديث عبد الأعلی، حيث سئل أبا عبداللّه عليه السلام :

«هل كُلّف النّاس بالمعرفه؟ قال: لا، على اللّه البيان «لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا»، و «لَا يُكَلِّفُ اللّه ُنَفْسا إِلاَّ مَاآتَاهَا»»(۱).

فإذا صحّ التمسّک بهذه الآيه فی الموردين من المال والتكليف بالمعرفه، بعد معلوميّه كون المراد منها المعرفه التفصيليّه بصفات الباری وأحوال الحشر والنبوّه الخاصّه ونحو ذلک، لا المعرفه الإجماليّه ومطلق العلم بوجود الصانع للعالم الذی هو فطری، إذ لا يمكن تعلّق التكليف بالمعرفه الإجماليّه إلاّ على وجه دائر؛ لأنّ تحصيل تلک المعرفه موقوفٌ على وجود العلم الإجمالی بوجوده، لولا هذه الفطره لا يمكن تحصيل ذلک، فلو كان وجود المعرفه الإجماليّه موقوفاً على التكليف أی بأن لا يحصل إلاّ به استلزم الدور، وهو محال. .

۱- اُصول الكافی: ج۱ / كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، الحديث ۵ .

وعليه، فكيف يمكن جعل الموصول فى الآيه منحصراً فى أحدهما من المال فقط أو التكليف، فإذا صحَّ استعماله فى الجامع بينهما، صحّ استعماله فى الجامع بين الثلاث، وهو الشىء المطلق الذى كان هو أحد المحتملات، مع أنّا نحتمل كون المراد من هذا القسم كما ورد فى كلام الطبرسى هو معنى الجامع الذى نريد إثباته، لا بأن يكون شيئاً وراء ذلك حتّى تصير المحتملات أربعه.

وعلى هذا، لا محاله يكون المراد من لفظ الموصول هنا هو المفعول به لا المطلق، غايه الأمر وجود هذا المفعول فى كلّ مورد يكون بحسبه:

فقد يكون موجوداً خارجيّاً حقيقيّاً فيقع عليه الفعل كما فى المال.

وقد يكون موجوداً فرضيّاً فى وعائه، أى يفرض التكليف مفروض الوجود، فيتعلّق به الحكم بأنّ اللّه لا يحكم بإتيانه إلاّ بعد إبلاغه وإعلامه، فلا نحتاج فى المفعول به إلاّ ملاحظه وجودٍ مّا، ولو فرضيّاً .

فبذلك يرفع الإشكال، فالموصول لم يُستعمل إلاّ فى شىء واحد وهو جامعٌ عنوانى بين المال والتكليف، وهو الشىء، فلا يلزم منه استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى كما توهّم وتخيّل.

ولا مجال للقول بأنّه ليس لنا جامعٌ حقيقى بين هذين الشيئين، لعدم الاحتياج إلى الجامع الحقيقى، بل يكفى العنوانى من الجامع وهو موجودٌ.

كما لا مجال لما قيل من أنّ الفعل كيف يمكن تعلّقه بالشىء مع فرض وجوده سابقاً وتعلّقه بالفعل كما فى المفعول، ووجوده لاحقاً عليه كما فى المفعول المطلق، لما قد عرفت من كفايه كون المفعول فى كلا الموردين هو المفعول به ولو كان مفروض الوجود.

أقول: وبهذا الاسلوب يمكن أن يُجاب عن ما التزم به الزمخشری، حيث أشكل فی مثل آيه «خَلَقَ اللّه ُالسَّمَوَاتِ وَالْا ٔرْضَ» بعدم كون هذين موجودين قبل الخِلقه حتّى يصحّ وقوعهما مفعولاً للفعل.

بأنّه لا نحتاج فی القضيّه الفعليّه والحَمْليّه إلى الوجود الخارجی الحقيقی للمفعول والخبر وغيرهما، بل يكفی فی صحّه الاسناد مجرّد فرض الوجود لهما كما كان كذلک هنا، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل.

وعليه، يصحّ التمسّک بهذه الآيه للتكليف كما يصحّ التمسّک به للمال، وهذا هو المطلوب.

قال بعض الأعاظم: فی «نهايه الاُصول» بأن يكون التكليف هنا يكون بمعناه اللّغوی وهو الكلفه والمشقّه دون الاصطلاحی الذی هو بمعنی التكليف والحكم، فعليه يمكن أن يكون الموصول حينئذٍ هو المفعول به أو المفعول النشوی المُعبّر عنه فی كلام بعضٍ بالمفعول منه، ويكون إرجاع النسبتين إلى نسبه واحده، إذ بذلک يتمّ الاستدلال بالمطلوب، فإنّ معنى الآيه على الأوّل أنّه سبحانه لا يوقع عباده فی كُلفهِ حكمٍ إلّا الحكم الذی أوصله إليهم بخطابه، وعلى الثانی أنّه لا يوقع عباده فی كلفهٍ إلّا من قِبل حُكمٍ أعلمه إيّاهم وأوصله إليهم بخطابه.

وناقشه المحقّق الخمينی قدس سره بأنّه وإن كان يرتفع به الإشكال، لكنّه غير مفيدٍ للمقام كما يأتی الكلام فيه .

أقول: ولعلّ مقصوده ممّا يأتی هو ما سيذكره بعض الأعاظم بعد ذلک بأن يكون المقصود هو ما استشكل ثالثاً بقوله:

(إنّ الإيتاء فی الآيه المباركه لمّا كان منسوباً إليه سبحانه، كان عباره عن

إعلامه سبحانه بالتكليف بالأسباب العاديّه المتعارفه بين الموالى والعبيد، والحكّام والرعيّه، لا الإعلام بقولٍ مطلق ولو بغير الأسباب العاديّه، وحيث كان إعلامه سبحانه بالتكاليف بتوسيط الوحى إلى سفرائه، وأمرهم بإبلاغ ما أوحى إليهم إلى العباد، كان عدم إعلامه عباره عن عدم الوحى إلى سفرائه، أو عدم الأمر بإبلاغ ما أوحى إليهم إلى العباد، فيكون مفاد الآيه أجنبيّاً عن المقام؛ لأنّ مساقها حينئذٍ مساق قوله عليه السلام : «إنّ اللّه سكتَ عن أشياءَ لم يَسْكُت عنها نسياناً»، فكانت دلالتها محضه فى الكلفه عمّا لم يُوصِل علمه إلى العباد، لمكان سكوته وعدم بيانه وإظهاره، لا نفى الكُلْفه مطلقاً عمّا لم يَصل عِلمه إلى العباد ولو كان من جهه حُكم الظالمين وإخفائهم للأحكام الصادره عن النبىّ صلى الله عليه و آله والوصىّ بأمره سبحانه، فإنّ مثل ذلك ممّا لا دلاله للآيه المباركه عليه)، انتهى كلامه.

وناقشه المحقّق الخمينى بقوله: (وفيه: إنّ ذلك بعيدٌ عن مفاد الآيه جدّاً، إذ حينئذٍ يصير من قبيل توضيح الواضح، إذ مآلها حسب قول القائل إلى أنّ اللّه لا يُكلّف نفساً بما هو ساكت عنه، وهو كما ترى). انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فى كلام المستدلّ والمعترض عليه من الإشكال:

فأمّا فى الأوّل منهما: لأنّ بعد ملاحظه حديث عبد الأعلى من استعمال الآيه واستشهادها فى التكليف بالمعنى الاصطلاحى، وهو الحكم والتكليف، لما ترى من أنّه حينما سأله عليه السلام عن تكليف الناس بالمعرفه، أجابه بالنفى، لأنّ معنى الكلفه والمشقّه هنا لا يناسب حيث السؤال عن الإمام عن قضيّه خارجيّه، إذ الشأن فى السؤال عنه هو الأحكام والتكاليف، فلا وجه حينئذٍ من صرف معنى التكليف عن الاصطلاحى إلى اللّغوى كما فعله المستدلّ.

فأمّا فى الثانى: وهو أنّه لو سَلّمنا كلام المستدلّ لولا إشكال الذى ذكرناه وأغمضنا عنه فإنّه لم يرد عليه ما ذكره المعترض بأنّه يكون من قبيل توضيح الواضح، لأنّ الجواب المذكور والمستفاد من حديث عبد الأعلى ليس إلاّ ذلك، يعنى أنّه عليه السلام فى مقام بيان أنّه حيث لم يبيّن اللّه لهم المعرفه فلا يكلّفهم بها كما يستفاد ذلك من قوله: «لا، على اللّه البيان»، ثمّ استشهد عليه السلام بقوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللّه ُ نَفْسا...» الآيه، فلا يكون إراده ذلك من الآيه بمضرّ من تلك الجهه.

فالإنصاف أنّ التكليف فى الآيه مستعملٌ فى معناه الاصطلاحى، وكان الموصول مفعولاً به بالوجه الذى ذكرناه، مع أنّ كون الكلفه هنا بمعناه اللّغوى يحتاج إلى تقدير الحكم، وهو خلاف الظاهر.

ثمّ استشكل بعض الأعاظم: فى إطلاق الآيه من طريق آخر، وهو عدم تماميّه إطلاق الآيه مع وجود المشهور المتيقّن فى مقام التخاطب، حيث أنّ القَدَر المتيقّن منه بقرينه السياق إنّما هو حصول المال، ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمُّ المال والتكليف.

فأورد عليه الخمينى قدس سره بقوله: (وأنت خبيرٌ بما فيه، إذ وجود القَدَر المتيقّن غير مضرّ فى التمسّك بالإطلاق كما أوضحناه فى مبحث المطلق والمقيّد).

ونحن نزيد عليه: بأنّه لو سلّمنا ذلك فى غير المقام، ولكنّه غير جارٍ هنا لما قد عرفت منّا بأنّ الآيه وقعت موضع التعليل لما سبق، وليس لها إطلاق مثل سائر الإطلاقات؛ لأنّ التعليل معمّمٌ ومخصّص، ولا يختصّ بالمورد قطعاً كما لا يخفى.

أقول: ثمّ لا يخفى عليك بأنّا حيث قد اعتمدنا فى الاستدلال بالمطلب بحديث عبد الأعلى، فلا بأس بالتعرّض لحال سنده، فإنّ الحديث نقله الكلينى

بإسناده عن علىّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن حمّاد بن عيسى، عن عبد الأعلى.

والمراد من عبد الأعلى، هو مولى آل سام، كما صرّح به صاحب «جامع الرّواه» ولم يرد فى حقّه توثيق ، ولذلك قال المجلسى فى «مرآه العقول»(۱): بأنّه مجهول.

لكن يمكن أن يُجاب عنه أوّلاً: إنّه حيث كان حديثه فى قصّه مسح الوضوء بالمراره معمولاً به عند الأصحاب، أمكن الحكم بعدم إضرار الجهل المذكور.

وثانياً: إنّ قبله وقع يونس بن عبد الرحمن وهو بحسب نقل الكشّى معدود من أصحاب الإجماع، نعم، غايه الأمر نقل عن محمّد بن الحسن بن الوليد من الاعتماد على أحاديث يونس بن عبد الرحمن جميعاً إلّا حديثاً كان منقولاً عن محمّد بن عيسى بن عبيد فقط دون غيره، فلا نعتمد عليه، ويمكن أن يكون وجه الحكم عليه بالجهل من خصوص هذه الجهه لا غيرها.

وكيف كان، فقد تمسّك الأصحاب بهذا الحديث فى المقام، ولعلّه لوجود مضمونه فى سائر الأخبار ليصبح بذلك معمولاً به.

فالحاصل: أنّ آيه التكليف بناءً على عموم الموصول للمال والتكليف،وجعله مفعولاً به فى كِلا الموردين، تدلّ على أنّ التكليف والعقوبه على المخالفه إنّما يترتّب على ما وصل إلى العباد بخلاف ما لم يصل إليهم كما فى مشتبه الحرمه، حيث لم تبلغهم حرمه شرب التتن، فلا تكليف لهم بوجوب الاجتناب.

وعليه، فيصحّ اعتبار هذه الآيه الشريفه من إحدى الأدلّه على أصل البراءه. .

۱- مرآه العقول: ج۲ / ۲۲۶ .

أقول: ولكن بقى هنا إشكالات اُخر متوجّهه إلى الآيه إن أجبنا عنها فللأخذ بها وجه، وإلاّ فمشكلٌ:

منها: هو ما عرفت بكون المراد من الإيتاء وعدمه، هو إعلام الشارع لسفرائه بالوحى وعدم إعلامه، أى لا يُكلّف اللّه عباده بما لم يُعْلِم عباده بـذلك، بمعنى أنّه لم يوحِ إلى سـفرائه ليبلّغوا المكلّفين به فهو صـحيحٌ بلا إشـكال، لكنّه غير مرتبط بما نحن بصـدده من نفى التكليف بالنسـبه إلى أحكامٍ لم تبلغنا بواسـطه إخفاء الظالمين، بأن يكون الشارع قد عَمِل بحسب وظيفته، إلاّ أنّ الأيادى الظالمه أوجبت الاختفاء علينا، وهو ممّا لا تشمله الآيه ولا تعرّض لها بالنسبه إليه.

ويمكن أن يُجاب عنه: بـأنّ المفهـوم من الآـيه بمناسـبه الحكم للموضـوع، هو إبلاـغ أنّ مـا يوجب الأخـذ به ليس إلاّـ التكليف الواصـل إلى العبـد، لوضوح أنّ ما لم يصل إليه بأىّ وجهٍ كان سواء كان لعـدم إعلام الحكم رأساً لسـفرائه، أو أعلمه بهم إلاّ أنّ المانع قـد منع عن الوصول إليهم فهو أيضاً معـذور، فيكون مرجع معنى الآيه إلى قبـح العقاب بلا بيان، وموكّداً لحكم العقل، بل لعلّ هـذا القسم كان أولى بالـذِّكر، وشـمول الآيه له من القسم الأوّل، ولعلّه لـذلك قال المحقّق الخمينى رحمه الله إنّه يكون من قبيل توضـيح الواضـح، يعنى لو اُريد ذكر خصوص الأوّل منهما بخلاف ما لو قلنا بالتعميم ، فهو أمرٌ مقبول عند العرف والعقلاء ، ولا يخلو عن مناسبه عقلائيّه اجتماعيّه ، كما لا يخلو عن نوع منّه وامتنانٍ حيث لم يوجب الاحتياط فى مثله أيضاً.

ومنها: أنّه لو جُعل الموصول عباره عن المفعول المطلق، استلزم ذلك أمراً محالاً وهو اختصاص الأحكام بالعالِمين، سواءٌ قلنا فى التكليف بمعناه اللّغوى أو

الاصطلاحی؛ لأنّ المعنی یصیر هکذا: لا یُکلّف اللّه عبداً بحکمٍ وتکلیفٍ إلاّ إذا علم به، ممّا یعنی أنّ الجاهل به لا یکون مکلّفاً بالأحکام الواقعیّه، وهذا أمرٌ مستحیل، فلابدّ حینئذٍ من رفع الید عن ذلک، وجعل الموصول هو المفعول به، أو المنقول منه کما بیّناه .

ویرد علیه أوّلاً: بالنقض بجریان هذا الإشکال علی تقدیر کون المراد من الموصول هو التکلیف والحکم، ولو قلنا بکونه مفعولاً به، لأنّ المعنی یصیر هکذا: إنّ التکلیف لا یکون للعباد إلاّ بالواصل إلیهم وأعلمهم به، فیرجع إلی کون التکلیف لخصوص العالِمین بالتکلیف دون غیرهم، فعاد المحذور.

وثانیاً: بالحَلّ، بأنّ المقصود من الآیه لیس إلاّ بیان ما هو الأثر المترتّب علی التکلیف من استحقاق العقوبه وعدمه، فیکون المعنی حینئذٍ هکذا: إنّ اللّه لا یُؤاخذ عباده إلاّ بما وصل إلیهم من التکالیف، إذ العلم به هو من شرائط تنجّزه، فما لم یتحقّق له العلم، لم یکن قادراً علی امتثاله، کما لا تصحّ عقوبته بترکه، بخلاف ما هو الواصل إلیه، فإنّه یؤخذ بذلک ویقدّر علی امتثاله، فحیث لم یمتثل ولم یأت به.

کما یصحّ عقوبته فی ترک بذل المال الذی یقدر علیه للمرضعه والمرأه بحسب مورد الآیه حیث قال تعالی: «فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّه ُ» فلابدّ فی صحّه الأخذ بالتکلیف والحکم من حصول العلم به ولو بصوره الإجمال، وأمّا من لم یحصل له ذلک، ولم یقدر ولو من جهه وجود المانع عن الوصول إلیه، فلا یصحّ الأخذ به، والعقوبه علی ترکه، لصحّه اعتذاره بعدم الوصول وعدم اطّلاعه علیه بعد الإتیان بوظیفته من الفحص وغیره، فاختصاص الآیه بالعالِمین إنّما هو من جهه صحّه الأخذ بالتکلیف والعقوبه علی ترکه، وهذا أمرٌ صحیح لا محذور فیه،وهو لا ینافی

أن يكون الجاهل أيضاً مكلّفاً بتحصيل الأحكام بعد وجود العلم الإجمالی بها من الفحص والتتبع.

ومنها: أنّ غایه ما یستفاد من الآیه هو نفی الکُلفه من قبل التکالیف المجهوله غیر الواصله إلی المکلّف، لا نفی الکلفه مطلقاً ولو من قِبل جَعل إیجاب الاحتیاط، فمفاد الآیه الشریفه حینئذٍ مساوقٌ لکبری قبح العقاب بلا بیان.

وهذا المعنی غیر مُضرٍّ للأخباری القائل بالاحتیاط، إذ هو یدّعی وجود الکلفه من تلک الناحیه بوجوب الاحتیاط بواسطه الأخبار الدالّه علیه، فیکون هذا واصلاً إلی المکلّف.

وتوهّم: أنّ وجوب الاحتیاط لیس وجوباً نفسیّاً، بل یعدّ طریقیّاً للأحکام الواقعیّه، فالموجب حقیقهً لیس إلّا التکالیف المجهوله المفروض انتفاءها بمقتضی مدلول الآیه الشریفه.

مدفوع: بأنّ الموجب للتضییق حقیقهً لیس إلّا نفس وجوب الاحتیاط ولو کان طریقیّاً، لأنّ التنجّز ورفع البراءه العقلیّه ثابتٌ لمثل هذا الوجوب، لا للتکالیف الواقعیّه، فلا تصلح الآیه للأخذ بالبراءه ردّاً علی الأخباری.

وفیه: إنّ التکالیف الواقعیّه المجهوله إذا فرض کونها منتفیه بالآیه، ولم یکن المکلّف من ناحیتها مأخوذه، فلا وجه حینئذٍ لجعل إیجاب الاحتیاط علی المکلّف اعتماداً علی الأخبار؛ لأنّ معنی طریقیّته لیس إلّا کون وجوبه لتحفظ الأحکام الواقعیّه، فإذا فرضنا انتفاء التکلیف والعقوبه من ناحیتها، أی جاز لنا ترکها، فإنّ هذا الجواز لا یناسب مع جعل إیجاب الاحتیاط الذی معناه عدم جواز الترک، وکان المکلّف معاقباً فی صوره ترک ما کُلِّف به، وهو واضح.

وخلاصه ما وصل إليه فكرنا: هو عـدم استبعاد جعل الآيه من آيات الباب فى الدلاله على البراءه، وإن كان لا يخلو عن خفاء فى الجمله، فترتفع بعد ضميمه بعض التوجيهات التى ذكرناه، واللّه العالم.

***

آيه البيان

آيه البيان

ومن الآيات التى تمسَّك بها على البراءه، هى قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱).

تقريب الاستدلال: إنّ بعث الرسول كنـايه عن بيان الأحكام للأنام، وإتمام الحجّه عليهم، يعنى إنّا لا نُعـذّب قوماً إلّا بعـد وصول البيان والحجّه إليهم، وهو ظاهرٌ بحسب ارتكاز العرف، وعليه فتدلّ الآيه الشـريفه على نفى العقاب بمخالفه التكليف غير الواصـل إلى المكلّف .

أقول: قد أورد على الآيه بإيراداتٍ لابدّ من دفعها حتّى يصحّ الاستدلال بها:

الإـيراد الأـوّل: أنّ الظاهر من الآيه كون الإخبار بعـدم وقوع العـذاب الـدنيوى على الاُمم السابقه فيما مضـى إلّا بعـد بعث الرُّسـل وإتمـام الحجّه عليهم، فيختصّ بالعـذاب الـدنيوى الواقع على الاُـمم السابقه دون الاُمّه المرحومه، فلا تـدلّ الآيه على نفى العقاب لمن يرتكب المشتبه ومشكوك الحرمه، كما لا يخفى .

اُجيب عنه أوّلاًـ: إنّ هـذا الإيراد صـحيحٌ لو جعلنا المضـىّ فى «وَمَا كُنَّا مُعَـذِّبِينَ»بلحاظ حال الخطاب، وهو خلاف الظاهر، لظهور الآيه الشـريفه فى أنّها بلحاظ زمان البعث وإتمام الحجّه، لا زمان الحال والخطاب، كما أنّ الاسـتقبال المفروض فى بعث الرسول بقوله: «حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» يلاحظ بلحاظ العـذاب المنفىّ لا بلحاظ الخطاب، فحينئذٍ لا وجه لجعل المراد من العذاب هو الدنيوى فقط، حتّى يختصّ بالمعنى لزمان الخطاب. .

۱- سوره الإسراء: الآيه ۱۵ .

وثانیاً: أنّه لو سلّمنا کونه إخباراً لما مضی فی حقّ الاُمم السابقه، ولکن نقول مع ذلک إنّه یکون فی مقام یباین شأنیّه اللّه تبارک وتعالی، لا خصوص الإخبار عنه من دون شأنه، کما نشاهد فی مشابه هذه الجمله، مثل قوله تعالی: «مَا کُنَّا ظَالِمِینَ» و «وَمَا کَانَ اللّه ُ لِیُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِیهِمْ، وَمَا کَانَ اللّه ُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ یَسْتَغْفِرُونَ»وأمثال ذلک فی القرآن کثیره.

فبعد تسلیم، ذلک نقول: حینئذٍ نفهم عدم الفرق فی الشأنیّه بین الاُمم السابقه أو اللّاحقه، وعدم اختصاص ذلک بقوم دون قوم، ولا بعذابٍ دون عذاب، بل المراد أنّ التعذیب قبل البیان لا یلیق به تعالی، ولا یناسب حِکمته وعَدله، فلا یبقی حینئذٍ فرقٌ بین الدنیوی والاُخروی .

وثالثاً: أنّه إذا فرض دلاله الآیه علی نفی العذاب الدنیوی عند عدم تمامیّه البیان؛ فتدلّ بالأولویّه القطعیّه علی نفی العذاب الأخروی، لکونه منقطعاً غیر دائم، إذ هو أشدّ منه بمراتب، فإذا انتفی الأضعف منه بمقتضی عدالته قبل تمامیّه البیان، فمثل الأشدیّه تنتفی قطعاً، وهو المطلوب.

ورابعاً: إذا نظرنا إلی الآیه بما قبلها وبعدها تطمئنّ النفس بعدم اختصاصها بالاُمم السابقه، ولا بالعذاب الدنیوی فقط، إذ الوارد فی صدر الآیه أنّه تعالی بعد ذکره حشر الإنسان مع کتابه، والأمر بقرائته، یقول عزّ وجلّ: «مَنْ اهْتَدَی فَإِنَّمَا یَهْتَدِی لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا یَضِلُّ عَلَیْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَهٌ وِزْرَ أُخْرَی وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَهً أَمَرْنَا مُتْرَفِیهَا فَفَسَقُوا فِیهَا فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِیرا»(۱) .

۱- سوره الإسراء: الآیه ۱۵ و ۱۶ .

فإنّ الآیه السابقه تفید أنّ الملاک فی العذاب هو تحقّق الوِزر، کما أنّ المراد من الهدایه والضـلاله لیس بالدّنیا، بل المقصود هو الهـدایه النافعه فی الاُخری والعُقبی، فعقّبها بعد ذلک بهذه الآیه، حیث یستفاد من مجموع ما ورد فی الصدر والذیل هیئه الشأنیّه لربّ العالمین کما عرفت.

الإیراد الثانی: إنّ المنفی فی العذاب هو فعلیّه العقاب لا استحقاقه، ونفی الفعلیّه لایدلّ علینفیالاستحقاق،فیمکن أن یکون مرتکب الشبهه غیر معذّبٍ بالفعل، لکنّه یستحقّ بالعذاب، مع أنّ الکلام بیننا وبین الأخباریّین هو نفی الاستحقاق.

أجاب عنه الشیخ قـدس سره فی فرائـده بقوله: (ویمکن دفعه: بأنّ عـدم الفعلیّه یکفی فی هـذا المقام، لأنّ الخصم یدّعی أنّ فی ارتکـاب الشبهه الوقوع فی العقاب والهلاک فعلاً، من حیث لا یعلم، کما هو مقتضـی روایه خبر التثلیث ونحوها التی هی عمـده أدلّتهم،ویعترف بعدم المقتضی للاستحقاق علیتقدیر عدم الفعلیّه،فیکفی فی عدم الاستحقاق نفی الفعلیّه... إلی آخره).

وناقشه صاحب «الکفایه»: بأنّه لو سُلّم اعتراف الخصم بأنّه مهما انتفت الفعلیّه انتفی الاستحقاق، فلا یصحّ الاستدلال بهذه الآیه للبراءه، إلاّ جـدلاً وإلزاماً للخصم بما التزم به من الملازمه بین الفعلیّه والاستحقاق، لا برهاناً موجباًللتصـدیق والإذعان، حتّی لمن ینکر هذه الملازمه کالاُصولیّین.

مضافاً إلی استبعاد قبول الأخباری لهذه الملازمه فی نفی الفعلیّه لنفی الاستحقاق.

مع وضوح منع ذلـک أی ثبوت الملازمه بین الفعلیّه والاستحقاق لأنّ مشکوک الوجوب والحرمه لیس عنـد الخصم بأعظم ممّا کان حکمه بالوجوب

والحرمه معلوماً، ومع ذلك تخلّف، وليس حال الوعيد بالعذاب فی المشكوك إلّا كالوعيد بالعذاب فی المعلوم، ومع ذلك لا ملازمه فی المعلوم بين الفعليّه والاستحقاق، لإمكان وجود استحقاق العقاب فی ما ارتكبه فيه، لكن لم يعذّبه لجعله مورداً للعفو والرحمه والتوبه والشفاعه، فضلاً عن ارتكاب المشكوك والمشتبه، وهذا هو المطلوب.

أقول: الحقّ فی الجواب عنه هو ما عرفت منّا فی الجواب عن الإيراد الأوّل، من أنّ المستفاد من ظاهر قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» هو بيان شأن الربّ وبيان أنّ ما يليق بربوبيّته واستغناءه وعدالته بأن لا يعذّب قبل إتمام البيان والحجّه، حيث يفهم أنّ عدم تعذيبه لا لأنّه مستحقٌّ للعذاب ولكنّه يعفو ويصفح عنه ويرحمه، بل من جهه أنّ اللّه تعالى قد مَنَّ على العباد بعدم استحقاقهم للعقوبه إلاّ بعد البيان وإتمام الحجّه، فنفی التعذيب هنا إنّما هو بلحاظ نفی الاستحقاق، فتدلّ الآيه على البراءه فی المشتبه.

وأيضاً : لا يخفى عليك بأنّ هناك خلافٌ فی معنى كلمه الرسول الوارد فی الآيه:

۱ التزم بعضهم بأنّ المقصود هو الرسول الظاهری، أی البيان النقلی الذی يصل إلى الإنسان بتوسّط الرُّسل والأئمّه عليهم السلام ومواليهم .

۲ والتزم آخرون بأنّه كنايه عن مطلق البيان والحجّه، ولو كان بالفعل، أی المراد من الرسول هو الأعمّ من الظاهری والباطنی، غايه الأمر ذكر الرسول كان من جهه كون البيان غالباً واصلاً بتوسّطه، كما يكنّى عن دخول الوقت بأذان المؤذّن بلحاظ كون معرفته فی الأغلب يتحقّق بسماع بأذان المؤذّن.

فإن اُريد منه هو الأوّل: فقد أورد بأنّه لا يناسب مع ما استقلّ به العقل مثل وجوب قضاء الدَّين، وردّ الوديعه، وحُرمه الظلم، ونحو ذلك من المستقلّات العقليّه، حيث إنّه يعذّب الإنسان عند المخالفه بمقتضى حكم العقل، مع أنّه لم يرد فيه حكمٌ من الشرع، فلازم هذه الآيه هو الحكم بعدم العذاب قبل البعث، مع أنّ حكم العقل هو عذابه بذلک، فلا محيص أن يُخصّص عموم الآيه بمثل هذه الاُمور حيث يعذّب الإنسان قبل البعث أيضاً .

وكذلک ترى أنّ الأخباريّين أنكروا الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع تمسّكاً بهذه الآيه، حيث لا يعذّب من ناحيه حكم الشرع لعدم وجوده، ولكنّه يعذّب من ناحيه العقل لوجود حكمه .

وأجاب عنهم الأصوليّون وردّوهم: بأنّ الآيه ليست لنفى استحقاق العذاب قبل البعث، كى يُستكشف به عدم حكم الشرع قبله، بل الآيه وردت لنفى فعليّه التعذيب، وهو أعمُّ من نفى الاستحقاق، ولعلّهم كانوا مستحقّين له فلم يعذّبهم تعالى مِنّهً منه عليهم، فإذا كانوا مستحقّين له كفى ذلک فى ثبوت حكم الشرع على طبق ما حكم به العقل من قبل بعث الرسول، فلا يثبت التفكيک .

وعلى هذا التقدير، يصير معنى نفى التعذيب فى الآيه هو نفى التعذيب الفعلى لا نفى الاستحقاق، فعليه لا تكون الآيه مرتبطه بالبراءه حيث اُريد فيها إثبات نفى الاستحقاق، بل فى مقام الرّد على إنكار الملازمه التى صدر عن الأخباريّين.

أقول: ولكن نشاهد بعض الأصوليّين استندوابهذه الآيه الشريفه لإثبات البراءه ردّاً لإنكار الأخباريّين الملازمه، فمعنى الجمع بينهما يكون: جمعاً:

۱ بين كون نفى التعذيب بالفعليّه دون الاستحقاق، كما هو مقتضى الثانى.

۲ وبين كون النفى بالاستحقاق دون الفعليّه كما هو مقتضى البراءه.

ولا يخفى أنّه جمعٌ بين المتناقضين كما نصّ على ذلك المحقّق القمّى قدس سره ووافقه المحقّق العراقى والنائينى.

ولكن الشيخ رحمه الله أجاب عنه: أى عن التناقضين المتوهّم بأنّه يكفى فى البراءه وإثبات عدم الاستحقاق مجرّد إثبات عدم فعليّه العذاب، لأنّ الأخباريّين يرون هذه الملازمه هنا بخلاف باب الملازمه فى حكم العقل والشرع، حيث يمكن فيه نفى فعليّه العذاب لا استحقاقه فيما حَكم به العقل وحَكم به الشرع؛ أى بحسب الاستحقاق كان حكم العقل والشرع كلاهما موجودين، إلاّ أنّ الشارع لم يعذّبه بالفعل بواسطه العفو والرحمه، كما فى الظهار المحرّم المعفوّ عنه وكذلك العزم على المعصيه على احتمال كونه حراماً معفوّاً عنه.

ثمّ أنكر الشيخ رحمه الله فى خاتمه كلامه دلاله الآيه لكلا الموردين من البراءه وردّ نفى الملازمه، باعتبار أنّها وارده فى العذاب الدنيوى فى حقّ الاُمم السابقه.

وناقشه المحقّق النائينى قدس سره : وأجاب عن ما ذكره الشيخ، بقوله: (بأنّ الحرمه الشرعيّه مع إخبار الشارع بنفى التعذيب والتفضّل بالعفو لا يجتمعان، لأنّه يلزم أن يحمل الشارع العباد على التجرّى بفعل الحرام، فإنّ الإخبار بالعفو يوجبُ إقدامهم على فعل الحرام المعفوّ عنه، فيلزم لغويّه جعل الحرمه.

نعم، لا ـ مانع من الإخبار عن العفو بالنسبه إلى المعصيه التى لا ـ يكون الإخبار بها موجباً للتجرّى، وإقدام العباد عليه، كالإخبار بالعفو عن النيّه السيّئه، فإنّ المُخبر به هو العفو عن نيّته السيّئه المجرّده عن تعقّبها بالسيّئه، ولا يمكن للعبد التجرّى على ذلك، فإنّ القصد والتجرّى على النيّه المجرّده لا يُعقل، إذ

لا يتحقّق العزم على العزم المجرّد، وكالإخبار بالعفو عن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر، فإنّ المُخبر به هو العفو عن الصغائر إذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر ما دام العمر، وفى تمام أزمنه حياته، ولا يمكن بحسب العاده أن يعتقد الشخص أنّه يجتنب عن الكبائر مدّه حياته حتّى يتحقّق منه التجرّى والإقدام على الصغائر، اعتماداً على العفو عنه، لأنّه بعد التفاته إلى أنّ العفو عنها مشروطٌ بعدم ارتكاب الكبيره أبداً ما دام العمر لا يمكن أن يكون الإخبار بالعفو موجباً لتجرّيه.

وأمّا العفو عن الظهار، فلم يثبت وإن قيل به، وآيه الظهار لا تدلّ على ذلك ولو ثبت العفو عنه، فلابدّ من القول بعدم حرمته)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أوّلاً: أنّ الإعلام بالعفو ومقام الغفوريّه للبارى جلّ شأنه فيه بنفسه مصلحه ظاهريّه لئلاّ ييأس المذنبين عمّا ارتكبوا من المعاصى، إذ نفس اليأس عن الرحمه والعفو يعدّ بنفسه من المعاصى المُهلكه، فالخطاب متوجّهٌ إلى من ارتكب الخطأ لا على من لم يفعل شيئاً حتّى يُقال إنّه موجب للتجرّى، مع أنّ الإعلام فيما بعده لمن ارتكب المعصيه اعتماداً على كرم اللّه سبحانه وعفوه، وأنّه من الاُمور التى لا يغفرها اللّه سبحانه، كما ورد فى بعض الروايات، يوجبُ صيانه العباد عن الوقوع فى التجرّى، ويترتّب على إعلام العفو والمغفره ما يتوقّع منه فى حقّ العباد.

وثانياً : إنّ الروايه والآيه وردتا فى العفو عن الصغائر إن اجتنب المكلّف عن الكبائر: .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۳۵ .

أمّا الآیه: فقوله تعالی: «إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئَاتِکُمْ وَنُدْخِلْکُمْ مُدْخَلاً کَرِیما»(۱).

وأمّا الروایه: فمثل الحدیث الذی رواه محمّد بن أبی عمیر، قال:

«سمعتُ موسی بن جعفر علیهماالسلام یقول: من اجتنب الکبائر من المؤمنین لم یُسأل عن الصغائر، قال اللّه تعالی: «إِنْ تَجْتَنِبُوا...» الآیه، الحدیث»(۲).

وحدیث الصدوق، قال: «قال الصادق علیه السلام : من اجتنب الکبائر یغفر اللّه جمیع ذنوبه، وذلک قول اللّه عزّ وجلّ: «إِنْ تَجْتَنِبُوا» الآیه»(۳).

ولیس فی واحدٍ منها قید أن یکون مجتنباً مدّه حیاته، بحیث لو صدر عنه کبیره ولو لمرّه واحده لا یشمله الغفران والعفو، بل الظاهر کون المراد هو إیجاد حاله الاجتناب عن الکبیره، بحیث أن لا یکون غیر ملتفت إلی الکبائر بارتکابها متکرّره، ولذلک قال العراقی: (وفی هذا الشرط أی ترکه ما دام العمر نظر).

وثالثاً: لو سلّمنا ذلک فی مثل العفو والمغفره، فما هو القول فی الشفاعه لمن ارتکب الکبائر، حیث قد ذکر فی الحدیث السابق المروی عن ابن أبی عمیر، حیث سأل، قال: «قلت: فالشفاعه لمَن تجب؟

فقال: حدّثنی أبی عن آبائه عن علیّ علیهم السلام ، قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : إنّما شفاعتی لأهل الکبائر من اُمّتی، فأمّا المحسنون فما علیهم من سبیل، الحدیث».

إذ هو أولی بأن یوجب التجرّی والإقدام لارتکاب المعصیه. .

۱- سوره النساء: الآیه ۳۱ .

۲- وسائل الشیعه: ج۱۱ الباب ۴۷ من أبواب جهاد النفس، الحدیث۱۱.

۳- وسائل الشیعه: ج۱۱ الباب ۴۵ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۴ .

وعليه، فالأولى فى الجواب أن يُقال: إنّ مثل هذه الخطابات متوجّهه لمن ارتكب وابتلى بها، لئلاّ يقنط المكلّف عن التوسّل إلى باب رحمه اللّه تعالى بعد ارتكابه الذنب، ولا يستلزم علمه بذلك التجرّى، خصوصاً إذا علم بالتحذيرات المولويّه، وأنّ العفو والمغفره عن الذنوب مرفوعٌ عمّن عصى معتمداً على رحمته وعفوه، وبذلك يحصل المطلوب.

ورابعاً: بما قد ذكر فى آخر كلامه فى الظهار، من استكشاف عدم الحرمه من أدلّه العفو؛ إذ عنوان العفو لا يتحقق إلاّ فيما كان فيه معصيه، وإلاّ لما كان للعفو وجهٌ إذ ما لا يكون حراماً أصلاً كيف يكون فاعله معفوّاً.

وبالجمله: فالإشكال مندفع من رأسه.

هذا إن اُريد من كلمه (الرسول) فى الآيه البيان النقلى بالرسول الظاهرى.

وخامساً: دعواه رحمه الله بأنّه لا مانع من الإخبار عن العفو بالنسبه إلى المعصيه التى لا يكون الإخبار بها موجباً للتجرّى، كالإخبار بالعفو عن النيّه السيّئه، أيضاً ممنوعه، لأنّ علم المكلّف بذلك يوجب جرأته وتعمّده على قصد النيّه السيّئه لا مرّه واحده بل مرّات عديده، لعلمه بأنّها مغفوره.

وعليه فالأولى إنكار أصل ذلك كما عرفت.

وأمّا إن اُريد من كلمه (الرسول) الأعمّ منه، بأن يشمل مطلق البيان حتّى لمثل حكم العقل، بأن يكون مضمون الآيه الشريفه هو إنّا لا نعذّب إلاّ لمن وصل إليه البيان وتمّت فى حقّه الحجّه الملزمه ولو بالعقل.

فقد اُورد عليه: كما عن المحقّق النائينى بأنّه حينئذٍ لا ترتبط بالبراءه؛ لأنّ معنى الآيه يصبح حينئذٍ: أنّ للشارع الإعلام والتبليغ وإنزال الكتب وبعث

الرُّسل، وإن لم يفعل ذلک فلا يُعـذّب أحداً، ومثل هذا المعنى غير مرتبط بما نحن فيه؛ لأنّ التبليغ وإعزام الرّسل قد تمّ من ناحيه الشـارع، ولكن الظالمين قـد أخفوا ومنعوا عن إيصال الحكم إلى أيـدينا، فما هى وظيفه الشارع بعـدما تمّ من ناحيته ما كان عليه فعله، فإنّ عدم وصول الحكم فى المشـتبه إلى المكلّف كان من جهه العوارض والعلل الخارجيّه لا من ناحيه الشارع، فتكون هذه الآيه نظير مضمون قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللّه»غير مرتبط بمشتبه الحكم من حيث هو مشتبه، كما لا يخفى، هذا.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّه هذا الإشـكال، كما عرفت توضـيحنا لذلک حيث استظهرنا أنّ فى الآيه السابقه المراد من نفى التكليـف فى قـوله تعـالى: «إِلاَّـ مَـا آتَاهَـا» نفى العـذاب إلاّـ بعـد بعث الرسول، أى إيصـال البيـان على الفرض، وأنّ مـا يصـحّ به الاحتجـاج على العبـاد من صـحّه العقوبه فى تركه إنّمـا تكون فى الأحكـام الواصـله إليهم، لاـ مـا لاـ تصـل سواء كان وجه عـدم الإيصال لأجل عدم الجعل والتشـريع من ناحيه الشارع، أو كان من أجل وجود المانع عنه بعلل خارجيّه، إذا لم يكن العبد مقصّراً فيه، ولـذلک نقول بمعـذوريّه الجاهـل القاصـر، مع أنّ عـدم الوصول إليه ليس من ناحيه قصور الشارع عن وظيفته، كما أنّه ليس ناشـئاً من تقصـير الجاهـل عن أخـذه، بـل العلّه عبـاره عمّـا هو خـارج عن اختيـار الطرفين، وبـذلک يحكم العقـل والشـرع بعـدم استحقاق العقاب فى تركه.

فعلى هـذا تصـير الآيتـان من الأـدلّه الـدالّه على البراءه، كمـا تـدلاّن على نفى اسـتحقاق العقاب لا خصوص فعليّته،فتكون الإتيان بحسب مفادهما مساوقاًلمدلول القاعده والكبرى العقليّه الكلّيه الدالّه على عدم قبح العقاب مع وصول البيان.

كما يظهر من هذا البيان بأنّه لا يصحّ التمسّک بقوله تعالى: «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» لنفی الملازمه بين حكم العقل والشرع، كما تمسّک بهـا الأخبـاريّون، لأنّ ذلک إنّمـا يصحّ لو كـان المقصود من نفی التعـذيب هو الفعلی، ولكن عرفت بأنّ المراد منه هو نفی الاستحقاق، بعد جعل المراد من (الرسول) هو مطلق البيان الواصل من العقلی والنقلی، وأنّ ذكر الرسول إنّما هو من جهه الغَلَبه فيه .

نعم، أورد عليه المحقّق العراقی رحمه الله فی «نهايه الأفكار» بقوله:

(يتوجّه على الاستدلال بالآيه للبراءه أنّها لا تصلح للمقاومه مع أدلّه الأخباريّين، لكونها مورداً بالنسبه إليها، لأنّ مفادها مساوقٌ كبرى قبح العقاب بلا بيان)، انتهى كلامه(۱).

قلنا: هذا الإشكال ليس لخصوص هذا الدليل، بل يجری فی قبال دليل (رُفِع ما لا يعلمون) ونظائره، فكلّ ما اُجيب عنه يكون جواباً لما نحن فيه، وهو أنّ المراد من الوصول عن طريق بعث الرسول أو الإيتاء فی الآيه السابقه، ليس مطلق الوصول والبيان، بل المقصود هو الوصول إلى المكلّف عن حجّهٍ مثل العلم أو ما يكون بمنزلته من حيث الاعتبار كالظنّ الخاصّ المعتبر، وأمّا ما لا يكون كذلک كالظنّ المطلق لو لم نقل بحجّيّته حيث يكون كالشکّ، فلا يكون بياناً حتّى يكون وارداً على الآيتين، أو على القاعده، أو على حديث الرفع.

وبالجمله: ثبت ممّا ذكرنا أنّ مختارنا فی دلاله الآيتين على المطلوب وهو البراءه، يكون فی قبال مختار جميع الأعلام كالمحقّق النائينی والشيخ وصاحب «الكفايه» عدا المحقّق العراقی حيث اختلف معهم برغم أنّه فرّق بين الآيه السابقه .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۰۶ .

من جهه عدم دلالتها علی البراءه باعتبار أنّ المقصود هو الکلفه بحسب وظیفه الشارع لا ما یحصل بظلم الظالمین وبین آیه البعث من قبوله لدلالتها بدواً، لکنّها مورده بأدلّه الأخباریّین، وقد عرفت جوابه وأنّه لا فرق بین الآیتین فی ذلک، واللّه العالم.

***

البحث عن آيه الهدايه

البحث عن آيه الهدايه

ومن الآيـات المتمسّـك بهـا للبراءه، آيه الهـدايه وهى قوله تعـالى: «وَمَـا كَـانَ اللّه ُ لِيُضِـلَّ قَوْما بَعْـدَ إِذْ هَـدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»(۱).

تقريب الاسـتدلال: هو أن يكون المراد من الإضـلال هنا هو الخذلان؛ أى ليس من صفاته تعالى أن يترك نصره عبده بعدم بيان الحكم له، والمراد من ما يتّقون أى ما يجتنبونه من الأفعال والتروك كما ورد فى التفاسـير فى الموردين، فظاهر الآيه أنّه تعالى لا يخـذلهم بعـد هـدايتهم إلى الإسـلام، إلاّ من بعـدما يـبيّن لهم، أى حتّى يعرّفهم مـا يُرضـيه ويُسـخطه كمـا ورد فى الحـديث فى «الكافى»، و«تفسيرالعيّاشـى» و«التوحيد» للصدوق؛ فالمشتبه الذى لا يُعلم حكمه، لم يكن مبيّناً فلا خذلان فيه، أى فلا عقاب، فهو معنى البراءه.

أقول: ردّ الشيـخ رحمه الله على الاسـتدلال بهـذه الآيه بنفس مـا ردّ به الآيه السـابقه، من كونهـا وارده فى الاُمم السـابقه وكون العذاب فيها دنيويّاً لا أخرويّاً، لكنّه أضاف فى المقام إشكالاً آخر وهو أنّ دلالتها على المطلب أضعف من الآيه السابقه .

بيـان إيراده: إنّ توقّف الخـذلان على البيـان غير ظاهر الاسـتلزام للمطلب اللَّهُمَّ إلاّ بالفحوى؛ باعتبار أنّ الإضـلال هنا على حسـب تفسـير المفسّـرين عباره عن ترك نصـره العبد، والمسمّى بالخذلان، فحينئذٍ يُقال بأنّ توقّف العقاب والعذاب على البيان كما ورد فى الآيه السابقه موجبٌ لدلالتها على البراءه، بخلاف .

۱- سوره التوبه: الآيه ۱۱۵ .

توقّف الخذلان على البيان، إلاّ أن نتمسّک بالفحوى بأ يُقال إنّ الخذلان الذى هو مفاد هذه الآيه الشريفه، إذا كان متوقّفاً على البيان مع ما عرفت من أنّ معناه ترک النصره،أصبح توقّف العذاب على البيان بالأولويّه، فيصحّ الاستدلال كما لا يخفى.

ويرد على كلامه رحمه الله ، أوّلاً: أنّه لا شاهد فى أنّ الآيه وارده فى حقّ الاُمم السابقه، وكون العذاب دنيويّاً، لأنّ الآيه إمّا تلاحظ بصوره الاستقلال من دون نظر إلى مورد نزولها، أو تلاحظ معه .

فعلى الأوّل دلالتها على المطلوب واضحه، لعدم وجود قرينه فيها بأنّها وارده فى حقّ الاُمم السابقه وكون العذاب دنيويّاً.

وعلى الثانى: فبعد ملاحظه ما ورد فى «مجمع البيان» فى ذيل هذه الآيه ما هو لفظه: (قيل: مات قومٌ من المسلمين على الإسلام قبل أن ينزل الفرائض ما منزلتهم؟ فنزل: «وَمَا كَانَ اللّه ُ...) الآيه. عن الحسن.

وقال: فى معناها؛ أى وما كان اللّه ليحكم بضلاله قومٍ بعدما حَكَم بهدايتهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون من الأمر بالطاعه والنهى عن المعصيه، فلا يتّقون، فعند ذلک يَحكم بضلالتهم.

ثمّ قال: وقيل وما كان اللّه لِيُعذّب قوماً فيضلّهم عن الثواب والكرامه وطريق الجنّه، بعد إذ هداهم، ودعاهم إلى الإيمان، حتّى يبيّن لهم ما يستحقّون به الثواب والعقاب من الطاعه والمعصيه.

ثمّ قال: وقيل لمّا نَسَخ بعض الشرائع وقد غابَ اُناسٌ وهم يعملون بالأمر الأوّل، إذ لم يعلموا بالأمر الثانى، مثل تحويل القبله وغير ذلک، وقد مات الأوّلون على الحكم الأوّل، سُئِلَ النبىّ صلى الله عليه و آله عن ذلک، فأنزل اللّه الآيه، وبيّن أنّه لا يعذّب

هؤلاء على التوجّه إلى القبله الاُولى، حتّى يسمعوا بالنسخ، ولا يعملوا بالناسخ فحينئذٍ يعذّبهم. عن الكلينى)(۱).

أقول: ومن نقله الأقوال المذكوره فى مورد الآيه، يظهر عدم كونها مختصّه بالاُمم السابقه، بل دلالتها على القوم الذين أسلموا قبل الفرائض، أو أسلموا قبل تحويل القبله أظهر، لكون الآيه وارده فى حقّ هذه الاُمّه، بلا فرق بين كون الإضلال هنا بمعنى الخذلان أو الحكم بالضلاله أو بمعنى التعذيب.

كما ظهر من نقله الأقوال المذكوره عدم كون الإضلال هنا بمعنى العذاب الدنيوى، فدلاله الآيه على نفى العذاب الأخروى أولى؛ لأنّ ذكر الإضلال هنا كان من باب ذكر السبب وإراده المسبّب، نظير قوله تعالى: «سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّكُمْ» أى سارعوا إلى سبب المغفره والغفران.

وعليه، فقوله تعالى: «مَا كَانَ اللّه ُ لِيُضِلَّ قَوْما» يفيد إنّه ما كان اللّه يضلّ قوماً عباره عن ما كان اللّه ليعذّب قوماً بسبب الضلاله إلاّ بعد البيان لهم ما يجب اتّقائه، فتكون دلالته على البراءه أوضح، كما لا خصوصيّه فى ذكر لفظ القوم لأنّه هنا كنايه عن الناس.

أقول: والعجب من المحقّق العراقى بعد تسليم دلالتها على ذلك يقول:

(إنّ الآيه تدلّ على ما هو مساوقٌ لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا ينفع التشبّث بها فى قِبال الخصم المُدّعى لوجوب الاحتياط بمقتضى روايه التثليث ونحوها، فإنّ الخذلان على زعمه لا يكون إلاّ عن بيان).

ثمّ استدرك وقال: (نعم، لو كان المراد من البيان فى الآيه خصوص الإعلام .

۱- مجمع البيان: ج۳ / ۷۷ .

بحکم الشیء واقعاً بعنوانه الأوّلی،لا الإعلام بمطلق حکمه ولو بعنوان کونه مشکوک الحکم، وأنّ الغَرَض من نفی الخذلان هو نفی جعل ما هو السبب لذلک من إیجاب الاحتیاط أو غیره، لکان للاستدلال بها علی المطلوب مجالٌ، لصلاحیّتها حینئذٍ للمقاومه مع أخبار الاحتیاط، ولکن دون إثباته خرط القتاد)، انتهی کلامه(۱).

لما قد عرفت منّا بأنّ البیان المستفاد من قوله تعالی: «حَتَّی یُبَیِّنَ»:

تارهً: یقصد به البیان بحسب الواقع، وهو الإعلام والتبلیغ من ناحیه الشارع، فحینئذٍ یمکن أن یُقال بما قد قیل فی الآیه السابقه، بأنّ الوظیفه من الشارع قد تمّت، والمنع عن الوصول کان من الخارج، فلا یجری فیه البراءه.

مع أنّک قد عرفت جوابه هناک، بعدم صدق البیان بمعنی الکلمه بما لم یبلغه بالوصول إلیه .

واُخری: یقصد من البیان هو البیان الواصل إلی العبد، فلا حاجه حینئذٍ إلی اعتبار نفی الخذلان لنفی جعل سبب إیجاب الاحتیاط، بل نفس عدم وصول البیان إلی العبد یکفی فی عدم لزوم الخذلان، وکون أدلّه الاحتیاط بیاناً لا یصحّ إلّا أن یثبت حجّیتها، حتّی یصدق علیه البیان، وهو أوّل الکلام، کما سیجیء فی محلّه تفصیل ذلک إن شاء اللّه تعالی.

وأیضاً: أورد صاحب التعلیقه علی «الفرائد» علی دلاله الآیه علی الفحوی بما هو لفظه:

(مع إمکان منع استلزامه له بالفحوی أیضاً، لأنّ إضلاله تعالی عبده إنّما هو بخذلانه، وسدّ باب التوفیق بالطاعه والتأیید بالعباده علیه، وإیکاله إلی نفسه، وهذا .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۰۶ .

لا یکون إلّا بعد انقطاع رجاء الصلاح والفلاح عنه بالمرّه، وحینئذٍ یستحقّ العقاب الدائمی، والخلود الأبدی، ومثل هذه المرتبه إذا لم یکن یستحقّها إلّا بعد الهدایه لا یلزم أن لا یستحقّ العقوبه علی معصیته أصلاً إلّا بعدها، کما لایخفی)، انتهی(۱).

والجواب عنه: إذا کان الأمر فی شأن اللّه سبحانه وتعالی هو عدم التعذیب إلّا بعد البیان، بمقتضی حکمته وعدالته، فإنّه حینئذٍ لا فرق فیه بین مراتب العذاب لوجود وحده الملاک فی جمیع مراتب العقوبه، بلا فرقٍ بین کونه مستحقّاً للعقوبه الدائمیّه أو غیرها.

وأمّا کون المراد من نفی الخذلان والعذاب هو نفیه استحقاقاً أو تفضّلاً، قد عرفت منّا فی توضیحه، بأنّ المناسب مع حِکمه الباری وعدالته هو الأوّل، لا بأن یکون مستحقّاً لکن یعفی عنه، لما قد عرفت من أنّ المراد من البیان هو الوصول منه إلی العباد، فما لم یصل لم یستحقّ العذاب لا أن لا یستحقّه لکنّه قد تفضّل بالعفو عنه والغفران.

وخلاصه الکلام: دلاله هذه الآیه للبراءه غیر بعیده.

*** .

۱- تعلیقه الخراسانی: ج ۱ / ۱۱۴ .

البحث عن آیه الهلاکه

البحث عن آیه الهلاکه

ومن الآیـات المسـتدلّ بهـا فی المقـام آیه الهلاـکه، وهی قوله تعالی: «لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَهٍ وَیَحْیَا مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَهٍ»(۱)، بأن یکون المراد منها هو الهلاکه عن علمٍ وبیان، فتکون عباره اُخری من مفاد آیه نفی التعذیب إلّا بعد البیان، فتدلّ علی البراءه.

قال الشیخ الأنصاری فی «الفرائد»: (وفی دلالتها تأمّلٌ ظاهر).

وعلّق المحقّق الخراسـانی رحمه الله علی عبـارته المـذکوره بقوله: (لاحتمـال أن یکون وارده فی قضـیّه خاصّه، وهی غزوه بـدر، وکان المراد من الهلاک هو القتل،ومن البیّنه هی المعجزات الباهره الظاهره من النبیّ صلی الله علیه و آله ، فلیراجع التفاسیر).

أقول: وهـذا الاحتمـال مع ملاـحظه مـا قبلها وما ورد فی تفسـیرها لا یخلو عن وجهٍ، وعلیه فما احتمله بعض أصـحاب التعلیقه بأن تکون غایهً لما وقع فی الاُمم السابقه إذ لیس فی الآیه لذلک ولا فیما قبلها عینٌ ولا أثر، ممنوعٌ.

***.

۱- سوره الأنفال: الآیه ۴۱ .

البحث عن آيه الوحی

البحث عن آیه الوحی

ومن الآیات التی استدلّ بها فی المقام آیه الوحی، وهی قوله تعالی: «قُلْ لَا أَجِدُ فِی مَا أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّما عَلَی طَاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَهً أَوْ دَما مَسْفُوحا أَوْ لَحْمَ خِنزِیرٍ»(۱).

قال الشیخ فی توجیه الدلاله بالآیه: (حیث خاطب اللّه نبیّه صلی الله علیه و آله ملقّناً إیّاه طریق الرّد علی الیهود، حیث حرّموا بعض ما رزقهم اللّه افتراءً علیه، وقال: «قُلْ لاَ أَجِدُ... الآیه» فأبطل تشریعهم بعدم وجدان ما حرّموه فی جمله المحرّمات التی أوحی اللّه إلیه، وعدم وجدانه صلی الله علیه و آله ذلک فیما أوحی إلیه وإن کان دلیلاً قطعیّاً علی عدم الوجود، إلاّ أنّ فی التعبیر بعدم الوجدان دلاله علی کفایه عدم الوجدان فی إبطال الحکم بالحرمه.

لکنّ الإنصاف أنّ غایه الأمر أن یکون فی العدول عن التعبیر من عدم الوجود إلی عدم الوجدان إشاره إلی المطلب، وأمّا الدلاله فلا، ولذا قال فی «الوافیه»: وفی الآیه إشعار بأنّ إباحه الأشیاء مرکوزه فی العقل قبل الشرع، مع أنّه لو سُلّم دلالتها، فغایه مدلولها کون عدم وجدان التحریم فیما صدرَ عن اللّه تعالی من الأحکام یوجبُ عدم التحریم، لا عدم وجدانه فیما بقی بأیدینا من أحکام اللّه تعالی بعد العلم باختفاء کثیر منها عنّا، وسیأتی توضیح ذلک عند الاستدلال بالإجماع العملی علی هذا المطلب، انتهی ما فی «الفرائد»(۲). .

۱- سوره الأنعام: الآیه ۱۴۵ .

۲- فرائد الاُصول للشیخ الأنصاری: ص۱۹۴ .

أقول: أمّا المحقّق الخراسانی قدس سره فقد تأمّل فی إشاره الآیه إلی المطلب بقوله:

(فیه تأمّل أیضاً، إذ لعلّ النکته فی التعبیر به، هو تلقین أن یُجادلهم بالّتی هی أحسن، فإنّ فی التعبیر بعدم الوجدان من مراعات الأدب ما لیس فی التعبیر بعدم الوجود کما لایخفی)(۱).

قال المحقّق العراقی رحمه الله : فی معرض ردّه علی المحقّق الخراسانی، بقوله:

(وفیه: إنّ هذا الاحتمال لا یمنع عن ظهور سوق الآیه فی التوبیخ علی الیهود، وإلزامهم بما هو من الاُصول المسلّمه العقلائیه بأنّ ما لا یُعلم حرمته لا یجوز الإلزام بترکه، وترتیب آثار الحرام علیه، وأنّه یکفی فی الترخیص وجواز الارتکاب مجرّد عدم العلم بحرمته واقعاً.

وتوهّم: أنّ التوبیخ علی الیهود إنّما هو من جهه ما یقتضیه التزامهم بالترک من التشریع المحرّم، لا من جهه مجرّد الترک من باب الاحتیاط.

مدفوع: بأنّ الآیه کما تنفی ذلک، تنفی إیجاب الاحتیاط بنفس تکفّلها لتجویز الاقتحام عند عدم وجدان خطاب علی حرمته واقعاً، فإنّه بذلک تکون الآیه معارضه مع ما دلّ علی وجوب التوقّف والاحتیاط، وصالحه للقرینیّه علی حمل تلک الأدلّه علی الاستحباب)، انتهی کلامه(۲).

أقول: ولکن الإنصاف عدم تمامیّه الاستدلال بالآیه للبراءه لوجهین:

أوّلاً: بما قد ذکره الشیخ فی آخر کلامه بأنّه علی فرض الإشعار والدلاله، یکون عدم الوجدان فیما صدرَ عن اللّه کافیاً للحکم بعدم التحریم لا عدم الوجدان .

۱- التعلیقه للخراسانی: ص۱۱۴ .

۲- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۰۸ .

بعد الصدور، وعدم الوصول إلينا، لكثره عوامل الاختفاء.

ونكمّل هذا البيان بإمكان أن يُقال: إنّ عدم وجدان رسول اللّه صلى الله عليه و آله فيما أوحى إليه يكون بمنزله علمه بعدم الوجود، لا الشكّ فيه حتّى يُستشعر منه لما نحن فيه بتنقيح المناط، وكونه إشاره إلى أصلٍ من الاُصول المسلّمه العقلائيّه، كما صرّح العراقى قدس سره بأنّ الشكّ فى وجود شىء يكفى فى عدم الجواز فى الالتزام بتركه.

وعليه، فالآيه غير شامله لصوره الشكّ فى الوجود حتّى تدلّ على البراءه.

وثانياً: من الاحتمال القريب المستفاد من الآيات السابقه عليها، كون هذه الآيه الشريفه وارده لبيان توبيخهم على إفترائهم واستناد شىء يعلم كونه من غير اللّه إلى اللّه، فقد ورد قبلها قوله تعالى: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللّه ِ كَذِبا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللّه َ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»(۱) حيث وردت فى حقّ من حرّم الأجناس الثلاث من الأنعام على بعض الأفراد، أو على جميعهم فى بعض أقسامها، من دون أن يكون نازلاً من اللّه. فالآيه وردت فى مثل هذه الموارد، ولذلك تكون غير مرتبطه بما نحن بصدده.

أقول: والعجب من المحقّق العراقى قدس سره من دعوى عموم الآيه للشمول بكلا قسميه من الموردين، مع أنّهما موضوعين متفاوتين، ولا جامع بينهما، وإرادتهما معاً بالاستقلال مستلزمٌ لاستعمال اللّفظ فى الجمله فى أكثر من معنى.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا عدم دلاله الآيه بل ولا الإشعار لمسألتنا أصلاً، فتأمّل حتّى يتّضح لك الأمر.

***.

۱- سوره الأنعام: الآيه ۱۴۴ .

البحث عن آيه التوبيخ

البحث عن آيه التوبيخ

ومن الآيات المستدلّ بها فى المقام آيه التوبيخ عن عدم الأكل لما سُمّى، وهى قوله تعالى : «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ»(۱).

بيان الدلاله: أى مع خلوّ ما فُصّل عن ذكر هذا الذى يجتنبونه، فلماذا الامتناع عن الأكل؟!

ولعلّ هذه الآيه على ما فى «فرائد» الشيخ رحمه الله أظهر من سابقتها، لأنّ السابقه دلّت على أنه لا يجوز الحكم بحرمه ما لم يوجد تحريمه، فيما أوحى اللّه سبحانه إلى النبىّ صلى الله عليه و آله ، وهذه تدلّ على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فُصّل، وإن لم يحكم بحرمته، فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً .

إلاّ أنّ دلالتها موهونه من جهه اُخرى، وهى أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشىء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّه، وعدم كون المتروك منها، ولا ريب أنّ اللاّزم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعيّاً، فالتوبيخ فى محلّه.

انتهى ما فى «الفرائد»(۲).

أقول: ولكن يمكن أن يناقش بأنّ المراد من قوله تعالى: «قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ» هو ما صدر عن اللّه تعالى من الأحكام، أو ما وصل إلى المكلّفين منها: .

۱- سوره الأنعام: الآيه ۱۱۹ .

۲- فرائد الاُصول: ص۱۹۵ .

فـإن كـان المراد هو الأـوّل، فلاـ يكون مربوطاً ببحثنا بحسب الموضوع؛ لأنّ مشـكوك الحكم كان لما وصل إلى المكلّف لا لما صدر، فلا وجه حينئذٍ لما ذكره من الوهن هنا، لعدم شموله لما نحن فيه أصلًا حتّى يرد عليه.

وإن كان المراد هو الثانى، فحينئذٍ يندرج ما نحن فيه فى الآيه.

إلّا أنّه يمكن أن يُقال: بأنّ التفصـيل هناك كان بمنزله التفحّص والتتبع وعدم وجدان الدليل، فحينئذٍ المرجع إلى البراءه، وهى لا توجب العلم التفصـيلى بعدم المشـتبه، فتكون الآيه دليلًا على البراءه، والاحتمال الثانى وإن كان أقرب بالنظر إلى لفظ (لكم)، إلّا أنّ سياق الآيه قريبٌ الى المعنى الأوّل، بأن يكون المراد هو ما صدر عن اللّه لا ما وصل إلى المكلّف،ولذلك من المستبعد دلاله الآيه على البراءه.

أقول: قـد أشـكل الشـيخ رحمه الله على الآيات كلّها على فرض دلالتها، بأنّها تـدلّ عليها عند عدم الدليل، فإذا تمسّك الأخبارى بأخبار الاحتياط، فهى دليلٌ يرتفع به عدم الدليل.

وفيه: قـد عرفت جوابه عنـد الجواب عن كلام المحقّق النائينى عنـد تعرّضه لهـذا الإشـكال، برغم أنّه رحمه الله لم يسـتبعد دعوى كون الآيات دليلًا على البراءه لا بعدم الدليل الذى يحكم بها .

***

وأمّا السنّه الدالّه علی البراءه:

فهی طائفه من الأخبار التی استدلّ بها علی ذلک، فلابدّ من أن نتعرّض لکلّ واحد منها، ونبحث عنها مستقلاًّ حتّی یتّضح ما یصحّ الاستناد إلیه عمّا لا یصحّ، ومقدار دلالته علی ذلک، فنقول مستعیناً باللّه وهو خیر مُعین:

الخبر الأوّل: وهو صحیح حریز المشهور بالنبویّ، أو بحدیث الرفع، ویعدّ هذا الخبر المبارک من أهمّ الأدلّه علی البراءه فی الاُصول والفقه، فالحریّ بنا أن نلاحظه بتمام خصوصیّاته حتّی لنستکشف مدی دلالته لیکون سنداً ودلیلاً علی الحکم فی بابی العبادات والمعاملات.

روی الصدوق محمّد بن علی بن الحسین فی «التوحید» و«الخصال»، عن أحمد بن محمّد بن یحیی العطّار، عن سعد بن عبد اللّه، عن یعقوب بن یزید، عن حمّاد بن عیسی، عن حریز بن عبد اللّه، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال:

«قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم : رُفع عن اُمّتی تسعه: الخطأ، والنسیان، وما اُکرهوا علیه، وما لا یطیقون، وما لا یعلمون، وما اضطرّوا إلیه، والحَسَد، والطیره،والتفکّر فی الوسوسه فی الخلق ما لم ینطق بشفه»(۱).

تقریب الاستدلال: هو أن یُقال إنّ حرمه شرب التتن مثلاً ممّا لا یعلم حرمته، فتکون مرفوعه عن هذه الاُمّه .

أقول: قبل الخوض فی صحّه هذا الاستدلال وعدمه، لابدّ من بسط الکلام فی بیان فقه الحدیث، وما یستفاد من فقراته، وتوضیح بعض مفرداته، حتّی یعلم .

۱- الخصال: باب التسعه، الحدیث ۹ .

هـل أنّ الاسـتعمال فى بعض الألفـاظ حقيقى أو مجـازى، فلاـ محيص عن ذكر اُمور والتنبيه عليها مقـدّمه على أصل الاسـتدلال، وهى :

***

الأمر الأوّل: فی بیان معنی الرفع، وبیان وجه الفرق بینه وبین الدفع.

قال المحقّق النائینی فی فوائده:

کیف استعمل الرفع فی الحدیث، مع أنّ بعض أفراد التسعه دفعٌ لا رفع.

وأجاب عنه: (بأنّه لا یصحّ استعمال الرفع وکذا الدفع إلاّ بعد تحقّق مقتضی الوجود، بحیث لو لم یرد الرفع أو الدفع علی الشیء، لکان موجوداً فی وعائه المناسب له، سواءٌ کان وعائه وعاء العین والتکوین أو وعاء الاعتبار والتشریع، لوضوح أنّ کلاًّ من الرفع والدفع لا ـ یرد علی ما یکون معدوماً فی حدّ ذاته لا ـ وجود له ولا ـ اقتضاء الوجود، فالعنایه المُصحّحه لاستعمال کلمه (الرفع) و(الدفع) إنّما هی بعد فرض ثبوت مقتضی الوجود، وهذا المقدار ممّا لابدّ منه فی صحّه استعمالهما، وبعد ذلک یفترق الرفع عن الدفع :

فی أنّ استعمال الرفع إنّما یکون غالباً فی المورد الذی فُرض وجوده فی الزمان السابق، أو فی المرتبه السابقه عن ورود الرفع.

والدفع یُستعمل غالباً فی المورد الذی فُرض ثبوت المقتضی لوجود الشیء قبل إشغاله لصفحه الوجود فی الوعاء المناسب له .

فیکون الرفعُ مانعاًعن استمرارالوجود،والدفعُ مانعاًعن تأثیرالمقتضیللوجود.

ولکن هذا المقدار من الفرق لا یمنعُ عن صحّه استعمال الرفع بدل الدفع علی وجه الحقیقه، بلا تصرّفٍ وعنایه، فإنّ الرفع فی الحقیقه یمنعُ ویدفعُ المقتضی عن التأثیر فی الزمان اللاّحق أو المرتبه اللاّحقه، لأنّ بقاء الشیء کحدوثه یحتاجُ إلی علّه البقاء وإفاضه الوجود علیه من المبدء الفیّاض فی کلّ آن.

فالرفع فی مرتبه وروده علی الشیء، إنّما یکون دفعاً حقیقهً باعتبارٍ وعلّه

البقـاء، وإن كـان رفعاً باعتبار الوجود السابق، فاسـتعمال الرفع فی مقام الـدفع لا یحتاجُ إلی علاقه المجاز، بل لا یحتاج إلی عنایهٍ أصلًا، بل لا یکون خلاف ما یقتضیه ظاهر اللّفظ، لأنّ غلبه استعمال الرفع فیما یکون له وجود سابق لا یقتضی ظهوره فی ذلک .

وبمـا ذکرنا من معنی الرفع والـدفع یظهر أنّه لا مانع من جعل الرفع فی الحـدیث المبارک بمعنی الـدفع فی جمیع الأشـیاء التسـعه المرفوعه، ولا یلزم من ذلک مجازٌ فی الکلمه ولا فی الاسناد... إلی آخر کلامه)(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلام المحقّق من الإشـکال، لا فی أصل ا شتراکهما فی لزوم وجود المقتضی، لأنّ لزوم کون المقتضی له الاقتضـاء فی تأثیر الوجود ممّا لا کلام فیه،إلّا أنّ الإشـکال فی أنّ الرفع عباره عن ارتفاع ما کان مسـتمرّاً فبالوجود، أی ما أصـبح المقتضـی فی اقتضائه فعلیّاً، فالرفع یُلاحظ ویُستعمل بلحاظ ما هو الموجود فیرتفعه عن صـفحه الوجود، هذا بخلاف الدفع حیث إنّه عنوانٌ عن المانع عن تأثیر المقتضـی فی بروز الفعلیّه وتحقّق الوجود، فمجرّد کون العنوانین منطبقین علی شیء واحد خارجی أو اعتبـاری بالنظر إلی الاعتباری، لا یوجبُ صـدق الاتّحاد فی أصل العنوان، والشاهـد علی ذلک ما نلاحظه فی المتضائفین مثل صـدق الفوقیّه علی سـطحٍ یصـدق علیه التحتیّه بلحـاظ مـا فوقه، وهو لا یوجبُ کون عنوانی الفوق والتحت شـیئاً واحـداً، فهکـذا یکون فی المقام.

فإنّ رفع حکمٍ عن موضوع بعـد وجوده وتحقّق اقتضاء ذلک وإن کان یصدق علیه الدفع بالنظر إلی بقاء الوجود واقتضائه، إلّا أنّه لا یوجبُ کونٍ مصحّح .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۳۶ .

الاستعمال فی کلیهما شیئاً واحداً، فلابدّ فی الإطلاق أن یلاحظ قصد بأنّ المتکلّم، فإن قصد رفع الوجود فهو رفعٌ لا دفع، وإنْ قصد المنع عن تأثیر المقتضی فی البقاء فهو دفعٌ لا رفع، وصحّه انطباق العنوانین علی شیء واحدٍ، لا یوجب صحّه استعمال کلّ واحدٍ منهما مکان الآخر.

فحینئذٍ لو استعمل وأراد کذلک، فلابدّ أن یکون فیه نوع تصرّف وعنایه؛ إمّا بأن یکون مجازاً فی الکلمه، أو مجازاً فی الاسناد أو مجازاً، ادّعائیّاً، بعد أن لم یکن إراده الحقیقه من الرفع ممکناً بالنسبه إلی بعض أفراد وعناوین التسعه، کما سیأتی توضیحه إن شاء اللّه تعالی.

أجاب المحقّق العراقی رحمه الله عن الإشکال بقوله: (نعم، لا یعتبر فی صدق الرفع وصحّه استعماله حقیقه، وجود المرفوع حقیقه، بل یکفی فی العنایه المصحّحه لذلک وجوده عنایهً وادّعاءً، ولو باعتبار وجود مقتضیه، فإنّ مع وجود المقتضی للشیء یعتبر العقلاء وجود الشیء، ویرونه کأنّه موجودٌ، فیرتّبون علیه أحکاماً کثیره، کما فی إطلاق السقوط فی اشتراط سقوط الخیار فی متن عقده، مع أنّه فی الحقیقه عباره عن عدم الثبوت حیث کان المصحّح لإطلاق السقوط علیه وجوده الادّعائی بلحاظ وجود مقتضیه وهو العقد.

وبذلک یظهر أنّه لا مانع من إبقاء الرفع فی الحدیث الشریف علی ظهوره فی الرفع الحقیقی فی جمیع الاُمور التسعه، حیث أنّه یکفی فی صحّه إطلاق الرفع فیها مجرّد اعتبار وجود الشیء سابقاً علی الرفع عند وجود مقتضیه، بلا حاجهٍ إلی جَعل الرفع فی الحدیث بمعنی الرفع بالمصیر إلی التجوّز فی الکلمه، أو الإسناد، أو المصیر إلی ما اُفید من أنّ حقیقه الرفع هی الدفع وأنّ العنایه المصحّحه لذلک هو

كون الرفع فى مرتبه وروده دفعاً أيضاً حقيقه باعتبار ممانعته عن تأثير مقتضى الشىء فى بقاء ذلك الشىء فى الآن المتأخّر عن حدوثه، فإنّ ذلك كلّه كما ترى إتعابٌ للنفس بلا موجبٍ يقتضيه... إلى آخر كلامه) (۱).

أقول: ولكن الإنصاف بعد التأمّل والدقّه فى كلامه يفهم عدم تماميّه ما ذكره؛ لأنّ حفظ معنى الرفع حقيقه لا يمكن إلاّ أن يسند إلى موجود فيرفعه، وأمّا صحّه استعماله حقيقه بالنظر إلى وجود مقتضيه من دون تحقّق للشىء المرفوع أمرٌ غير صحيح، وما مثّله بمثل اشتراط السقوط للخيار فى العقد، مع أنّه ليس إلاّ بمعنى عدم الثبوت، ليكون بواسطه وجود مقتضيه وهو العقد لا يخلو عن مسامحه؛ لأنّ صحّه استعمال السقوط هنا كان بواسطه ملاحظه الشىء يكون على نحوين:

تارةً: ما كان موجوداً، حيث يُسمّى ذلك بالوجود اللولائى، كما يطلق فى الرفع للشىءعلىنحوين؛لأنّ المرفوع هو الوجودالمستمرّ،أو الوجودبحسب المرتبه السابقه على الرفع،كماوقع فيتعبيرالمحقّق النائينيوالعراقى،يعنى لولا ـ الرفع لكان موجوداً،فإنّه يصحّ إطلاقه عليه فى السقوط والرفع،بخلاف ما ادّعاه بإطلاق الرفع حقيقةً بما ليس بموجودٍ أصلاً إلاّ بواسطه وجود مقتضيه، إلاّ أن يريد ما ذكرنا من صحّه إطلاق الرفع على الشىء بلحاظ وجود مقتضيه وأنّه لولا الرفع لوجد.

مع أنّه يمكن دعوى صدق المجازيّه أيضاً فى الوجود اللولائى، لأنّ فيه نوع من المسامحه، حيث قد فُرض فيه ما كان من شأنه الوجود بمنزله الموجود، فإنّه مجازٌ ادّعائى لا حقيقه، لعدم الوجود للمرفوع حقيقةً، إلاّ مع عدم الاشتراط فى الخيار، وعدم الرفع فى المقام، ولكن إسناد الرفع إليه يكون حقيقيّاً، كما أنّ .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۰۹ .

الکلمه قد استعملت فی معناه الحقیقی من رفع الموجود بحسب الاعتبار.

قال المحقّق الخوئی فی «مصباح الاُصول» فی الجواب عن الإشکال: فإنّه بعدما نقل ملخّص کلام اُستاذه النائینی رحمه الله وإمضاءه بالنظر إلی وجود الممکن حیث یحتاج فی حدوثه وبقائه إلی العلّه :

(إنّه بحثٌ فلسفیّ لا ربط له بالمقام، ولا یفید فی رفع الإشکال؛ لأنّ احتیاج الممکن إلی المؤثّر حدوثاً وبقاءً، وکون اعدام الشیء الموجود أیضاً منعاً عن تأثیر المقتضی، لا یستلزمُ اتّحاد مفهوم الرفع والدفع لغهً، لإمکان أن یکون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثیر المقتضی بقاءً، بعد فرض وجود المقتضی وحدوثه، والدفع موضوعاً للمنع عن التأثیر حدوثاً.

وبالجمله: ما ذکره بحثٌ فلسفی لا ربط له بالبحث اللّغوی ومفهوم اللّفظ.

ثمّ قال: والتحقیق أن یُجاب عن هذا الإشکال بأحد وجهین:

أحدهما: أن یُقال إنّ إطلاق الرفع فی الحدیث الشریف إنّما هو باعتبار ثبوت تلک الأحکام فی الشرائع السابقه، ولو بنحو الموجبه الجزئیّه، ویُستظهر ذلک من اختصاص الرفع فی الحدیث بالاُمّه.

ثانیهما: أن یکون إطلاق الرفع فی الحدیث بنحوٍ من العنایه باعتبار أنّه وإن وُضِع لإزاله الشیء الموجود، إلّا أنّه صحّ استعماله فیما إذا تحقّق المقتضی مع مقدّمات قریبه لوجود الشیء، فزاحمه مانعٌ عن التأثیر، مثلاً إذا تحقّق المقتضی لقتل شخصٍ ووقع تحت السیف فعفی عنه، أو حَدَث مانعٌ آخر عن قتله، صحَّ أن یُقال عرفاً: ارتفع عنه القتل، فیمکن أن یکون استعمال الرفع فی الحدیث الشریف من هذا القبیل)(۱). .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۶۴ .

أقول: ولا‌ـ يخفى أنّ هـذين الجوابين يكون بصوره منع الجمع بينهمـا؛ لأ‌ـنّ مقتضـى الجواب الأ‌ـوّل هو استعمال الرفع فى معنـاه الحقيقى باعتبـار كون المرفوع هو الحكم الموجود فى الاُ‌ـمم السـابقه، بخلا‌ـف مـا فى الجواب الثانى، حيث أنّ لازمه كون الرفع مسـتعملاً فى معناه المجازى؛ لأنّ متعلّق الرفع حينئذٍ ليس هو الموجود،بل ما هو من شأنه كذلك باعتبار وجود مقتضيه ومقدّماته القريبه للوقوع، كما تفطّن إليه المحقّق المذكور نفسه .

مع أنّ ذلك لا يجرى إلاّ فيما إذا ثبت وجود الحكم فى الشرائع السابقه، ولو على نحو القضيّه الموجبه الجزئيّه، مع أنّ صحّه نسبه الرفع إلى جميع أفراد التسـعه مع كون بعضـها كذلك لا يخلو عن إشكال، ولكن مع ذلك كلّه كان توجيهاً أبعد من الإشكالات المذكوره فى غيره .

أقول: ولكن الأحسن من هذا هو أن يُقال:

إنّ ا لرفع مســتعملٌ فى معنــاه الحقيقى ولكـن على نحـو المجــاز الادّعــائى فى متعلّقـه، وهـو أن يقـال بـأنّ المرفـوع هـو نفس الموضوعـات مثـل الخطـأ والنسيان ادّعاءً، يعنى كأنّه أراد بأنّ الخطأ والنسـيان وغيرهما قـد تحقّقا بحسب الوجود، إلاّ أنّه يـدّعى عدمهما، والمصحّح لهذا الادّعاء يمكن أن يكون بلحاظ أحد الشيئين:

إمّا من جهه عدم وجود أثرٍ يترتّب عليها، فكأنّه أراد إفهام أنّ ما لا أثر له كأنّه مرفوع عن صفحه الوجود ادّعاءً.

أو باعتبار منع مقتضياتها عن التأثير ليصدق بأنّ الشىء مرفوع.

فالرفع فى الحقيقه مستندٌ إلى نفس الموضوعات، لكن باعتبار نفى الآثار أو نفى الاقتضاء للمقتضى، مثل قوله عليه السلام : «عَمْدُ الصبىّ خطأ» أى العمد الذى لا يترتّب

علیه أثر هو خطأ، فهکذا یکون فی المقام.

فعلی هـذا لاـ یکون الرفع هنـا بمعنی الـدفع کمـا ذکره المحقّق النـائینی، ولا مسـتنداً إلی ما لا یکون موجوداً إلّا بمقتضایتها کما ذکره المحقّق العراقی قـدس سره ، بـل الرفع مسـتندٌ إلی ما هو موجودٌ فی الخارج، لکن یَـدّعی الرفع فیها بواسـطه أحـد الأمرین الذی ذکرنا کما علیه المحقّق الخمینی رحمه الله .

هذا إن قلنا بعدم التقدیر فی الروایه، کما هو الأصل فی کلّ شیء .

جواب المحقّق الخمینی عن الإشکال: فقـد الـتزم رحمه الله فی مقـام ردّ الإشکال (بإسـناد الرفع إلی غیر مـا هو له بحسب ظـاهر اللّفـظ، بأن یکون المرفوع هو الحکم فی کلّ واحـدٍ من التسعه، ولکن بحسب الإراده الاسـتعمالیّه بحسب ظواهر الکتاب والسـنّه عـامّ ومطلق، شاملٌ لکلّ من حالتی الاضـطرار والاختیار والإکراه وغیره، والعالمُ والجاهل، وأمثال ذلک، فبعـد إتیان الرفع یکون معنـاه هو رفع الحکم بلحـاظ غیر جـدّه أی بحسب الإـراده الاسـتعمالیّه التی کـان مسـتقرّاً فی ذهن المخـاطب بکونه ثابتاً بإطلاقه بتلک الحالات من الاضـطرار والإکراه، من غیر تقییدٍ وتخصـیصٍ فی ظاهر اللّفظ، فأراد المتکلّم إخبار المخاطب بواسـطه حدیث الرفع بأنّ الحکم مرتفعٌ بالنسـبه إلی تلک الحالات، وکان الإطلاق فی العمومات بمقتضـی شـمول المقام القانونی لها، واستقراره فی أذهان المخاطبین، فالمرفوع فی الحقیقه هو الحکم بحسب الإراده الاسـتعمالیّه، وإن کان بحسب الإراده الجـدیّه دفعاً لا رفعاً، هذا بناءً علی جواز خطاب الناس واضحٌ.

وأمّا بناءً علی عدم جواز خطابه، یکون الرفع فی الأحکام التکلیفیّه فی حقّه فی غیر مورده.

وأمّا الطيره والوسوسه، فالمُصحّح لاستعمال الرفع كونهما محكومين بالأحكام فى الشرائع السابقه، ولم تكن الشرائع السماويّه محدوده ظاهراً، بل أحكامها حسب الإراده الاستعماليّه كانت ظاهره فى الدوام والبقاء، ولهذا يقال إنّها منسوخه.

وإن شئت قلت كان هناك إطلاقٌ أو عمومٌ يوهم بقاء الحكم فى عامّه الأزمنه، فإطلاق الرفع لأجل رفع تلك الأحكام الظاهره فى البقاء والدوام، ويشهد على ذلك قوله صلى الله عليه و آله : «عن اُمّتى»، وإن كان كلّ ذلك دفعاً حسب اللُّب والجدّ، إلاّ أنّ مناط حُسن الاستعمال هو الاستعماليّه من الإرادتين لا الجديّه، بل لو كان الميزان للرفع هو إطلاق الأحكام فى الشرائع السماويّه، يمكن أن يكون وجه استعمال الرفع فى عامّه الموضوعات التسعه لأجل ثبوت الحكم فيها فى الشرائع السابقه على نحو الدوام والاستمرار.

وأمّا ما لا يعلمون: فالرفع فيه لأجل إطلاق الأدلّه وظهورها فى شمول الحكم للعالِم والجاهل بلا فرقٍ، كما هو المختار فى الباب.

نعم، لو لم نقل بإطلاق الأدلّه، فلا شكّ فى قيام الإجماع على الاشتراك فى التكاليف، فالرفع لأجل ثبوت الحكم حسب الإراده الاستعماليّه لكلّ عالمٍ وجاهل، وإن كان الجاهلُ خارجاً حسب الإراده الجديّه، غير أنّ المناط فى حُسن الاستعمال هو الاستعمالى من الإراده.

فتلخّص: كون الرفع بمعناها سواءٌ كان الرفع بلحاظ رفع التسعه بما هى هى، أو كان رفع تلك الاُمور حسب الآثار الشرعيّه)، انتهى كلامه.

ويرد عليه أوّلاً: بما أوردناه على كلام سيّدنا الخوئى رحمه الله من الإشكال بأنّه

موقوفٌ على إثبات كون الأحكام فى الشرائع موجوده بجميعها، حتّى ترفع عن كاهل أفراد فى هذه الاُمّه، ووجود بعضها بصوره الموجبه الجزئيّه لا يُصحّح القول برفع التسعه مع كون بعضها مرفوعاً.

وثانياً: بأنّ الالتزام بذلك يستلزمُ أن يكون دليل حديث الرفع مخصّصاً لتلك العمومات، فتكون النسبه الجاريه هو التخصيص، مع أنّه خلاف ما تسالم الأصحاب عليه من كون وجه تقديم حديث الرفع على تلك الأحكام والتكاليف الأوّليّه هو الحكومه لا التخصيص.

وثالثاً: بأنّ حديث الرفع لا يرفعُ الإراده الاستعماليّه، لأنّ تلك الإراده باقيه بحالها حتّى بعد التخصيص، والتى يُخصّص هى الإراده الجديّه، يعنى بمقتضى أصل العقلائى من أصاله تطابق الإراده الاستعماليّه مع الجديّه يوجبُ الحكم على ظاهر الإطلاق والعموم، فبحديث الرفع يُرفع اليد من هذا الأصل، أى تبقى الإراده الاستعماليّه باقيه على حالها دون الجديّه، ولذلك يجوز التمسّك بعموم العام فى الأفراد المشكوكه من المُخصّص، وقد سبق أن ذكرنا أنّ حكمه محفوظيّه الإراده الاستعماليّه هى جواز التمسّك بالعموم القانونى فى المشتبهات، كما لا يخفى، ولذلك لا يمكن الالتزام برفع هذه الإراده فى حديث الرفع.

ورابعاً: يرد على ما ذكره أخيراً بأنّه إذا لم يقل بالإطلاق للأدلّه الشامل للعالم والجاهل، واعتبرنا شمول الحكم للجاهل بواسطه قيام الإجماع على الاشتراك بين العالِم والجاهل، فليس لنا حينئذٍ دليلٌ لفظى عام أو مطلق حتّى يقال بأنّ المصحّح للرفع هو شمول الإراده الاستعماليّه للجاهل، بل الدليل هنا يكون لبيّاً، فلا معنى للرفع فى الحديث لما ليس له لسانٌ لفظى استعالى.

نعم،يصحّ هذا عليفرض الغضّ عمّاذكرناه فيالعموم اللّفظيوالإطلاقات اللفظيّه.

وبـالجمله: فالأولى فى الجواب عن هـذا الإشكال هو الوجه الأوّل من الوجهين، بأن يكون الرفع متوجّهاً إلى نفس الموضوعات من الخطأ والنسيان وغيرهمـا من التسعه، غـايه الأمر كـان رفعهـا بالادّعاء، إمّا من جهه نفى الاقتضاء فيها فقط، أو من جهه نفى الآثار المترتّبه عليها، أو نفى كليهما أو أحدهما، فهو أيضاً لابـدّ أن يعيّن فى الحديث من حيث الاستظهار ومقام الإثبات أيّهما أولى فى مقام الادّعاء بالرفع فى التسعه، وهذا ما نبحث عنه فى الأمر الثانى .

خلاصه رأى المحقّق النائينى فى المقام: فهو رحمه الله لاحظ بحسب مبناه صحّه استعمال الحقيقى فى معنى كلمه الرفع بالـدفع، فقد تصدّى لإرجاع كلّ الفقرات فى متعلّق ا لرفع إلى الـدفع، فكأنّه أراد بأنّ لفظ رفع هنا ليس إلّا هو الـدفع حقيقةً وأنّه جالس مقام الأوّل، وقال فى مقام توضيح مرامه:

(فيكون المراد من رفع التسعه دفع المقتضى عن تأثيره فى جعل الحكم وتشريعه فيالمواردالتسعه، غايته أنّه فى الثلاثه الأخيره وهى الحسد، والطيره، والوسوسه فى الخلق يكون المراد رفع المقتضى عن تأثيره فى أصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضى له منّةً على العباد، وتوسعةً عليهم، وسيأتى بيان المراد من الحكم الذى كان له اقتضاء الجعل والتشريع فى الحسد وأخويه.

وفى غير ما لاـ يعلمون من الخمسه الاُخر، وهى: الخطأ، والنسيان، وما استُكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، يكون المراد رفع تأثير المقتضى عن شمول الحكم واطّراده لحال النسيان والاضطرار والإكراه والخطأ وما لا يُطاق، فتكون نتيجه الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد، وسيأتى أنّ

التخصیص فی ذلک یکون من التخصیص الواقعی، ولیس من التخصیص الظاهری.

وفی ما لا یعلمون یکون المراد دفع مقتضیات الأحکام الواقعیّه عن تأثیرها فی إیجاب الاحتیاط، مع أنّ ملاکاتها کانت تقتضی إیجاب الاحتیاط.

ثمّ أورد علی الشیخ قدس سره : بأنّ ظاهر کلامه بأنّ الدفع من أوّل الأمر متوجّهٌ إلی إیجاب الاحتیاط لا إلی الأحکام الواقعیّه، فیه المسامحه،لأنّ المراد من الموصول فیما لا یعلم هو الحکم الواقعی لأنّه هو المجهول والمرفوع، فلابدّ ورود الرفع علیه وإن کانت نتیجته عدم إیجاب الاحتیاط، لأنّه لا یمکن رفع الحکم الواقعی فی موطنه وهو عالم التشریع واقعاً، وإلاّ یلزم اختصاص الأحکام الواقعیّه بالعالِمین بها، وهو ینافی ما علیه اُصول المخطّئه، فنتیجه رفع مقتضیات الأحکام الواقعیّه عن تأثیرها فی إیجاب الاحتیاط، هو الترخیص الظاهری فی ارتکاب الشبهه والاقتحام فیها.

ثمّ یغوص فی توضیح ذلک بما یعنینا ذکره لطوله، إلی أن یقول:

فتحصّل ممّا ذکرنا: أنّ الرفع فی الحدیث المبارک بمعنی الدفع فیجمیع الأشیاء التسعه، ولا یلزم من ذلک تجوّزٌ ولا حملُ اللّفظ علی خلاف ما یقتضیه ظاهره.

وإن أبیت عن ذلک، وجمدت علی ما ینسبق إلی الذهن فی بادئ الأمر من أنّ العنایه المُصحّحه لورود الرفع علی الشیء إنّما هی باعتبار وجوده السابق، ولا یکفی مجرّد ثبوت مقتضی الوجود، فیمکن الالتزام بذلک أیضاً لوجود الغایه المصحّحه لورود الرفع فی جمیع الاُمور التسعه المذکوره فی الحدیث.

أمّا فی غیر ما لا یعلمون من الثمانیه الاُخر فواضحٌ، فإنّ الرفع قد اُسند فیها إلی ما هو ثابتٌ خارجاً لوجود الخطأ والنسیان والاضطرار وغیر ذلک خارجاً،

فالرفع قد ورد على ما هو موجودٌ فی الخارج، ولا منافاه بین ورود الرفع على المذکورات، وبین بقائها على ما کانت علیه بعد ورود الرفع علیها؛ لأنّ الرفع التشریعی لا یُنافی الثبوت التکوینی، کما لا یُنافی وجود الضرر خارجاً فی نفسه تشریعاً، وسیأتی معنی الرفع التشریعی فی المذکورات.

وأمّا فی ما لا یعلمون: فقد یقال إنّه لا یمکن أن یکون الرفع فیه بمعناه، فإنّ المراد من الموصول نفس الحکم الشرعی، فإن کان الحکم فی مورد الشکّ ثابتاً، فلا یتصوّر رفعه إلاّ على سبیل النسخ، وإن لم یکن ثابتاً فلا یصحّ إسناد الرفع إلیه، لعدم سبق الوجود، فلابدّ من جعل الرفع فی قوله صلى الله علیه و آله : «رفع ما لا یعلمون»، بمعنی الرفع، هذا.

ولکن یمکن ثبوت العنایه المُصحّحه لإسناد الرفع إلى الحکم من دون أن یلزم النسخ أو التصویب:

أمّا فی الشُّبهات الموضوعیّه فواضحٌ؛ فإنّه فی مورد الشکّ فی خمریّه الشیء یصحّ أن یُقال رُفع الحکم بالحرمه عن المشکوک بلحاظ أنّ حُرمه شُرب الخمر قد ثبتت فی الشریعه ، فصحَّ أن یُقال رُفِعت حرمه شُرب الخمر عن هذه المشیّه.

وأمّا فی الشُّبهات الحکمیّه: فیمکن أیضاً فرض وجود العنایه المصحّحه لاستعمال الرفع، فتأمّل.

ولکن هذا کلّه إتعابٌ للنفس وتبعیدٌ للمسافه بلا ملزم، فإنّ استعمال الرفع بمعنی الدفع لیس بعزیز الوجود، بل قد عرفت أنّ الرفع حقیقهً هو الدفع، فیستقیم معنی الحدیث المبارک بلا تصرّفٍ وتأویل)، انتهى کلامه رفع مقامه(۱) .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۳۸ .

أقول: وفی کلامه مواقع للنظر:

أوّلاً: بما قد عرفت بأنّ الرفع بمفهومه مغایرٌ للدفع بحسب حال متعلّقه، باعتبار أنّ الرفع یُستعمل لما هو الموجود ویرتفع، بخلاف الدفع حیث یلاحظ بحسب الحدوث، یعنی یمنع عن وجود الشیء وحدوثه، وهما متفاوتان بالإضافه، فکیف یمکن فرض وحدتهما؟!

وثانیاً: أنّ الظاهر بحسب حال ورود الحدیث فی مقام الامتنان، هو وجود المقتضی فی أصل هذه الأشیاء بحسب حال وجودها، إلّا أنّ الشارع لم یرتّب علی اقتضائها أثره، فرفع الأثر عن المقتضیات بواسطه هذه الاُمّه لأجل شرافه وجود نبیّ هذه الاُمّه کان امتناناً علیهم، وأمراً مستحسناً عند العرف والعقلاء.

وثالثاً: إنّ إسناد الرفع إلی هذه التسعه بکلمه واحده، مثل (رُفع) یدعو إلی کون الرفع فی جمیعها علی نسقٍ واحد، لا بأن یکون فی الثلاثه الأخیره بنحوٍ من حیث تأثیر المنتفی فی أصل الحکم والجعل، وفی الخمسه الباقیه فی نفی الاطّراد عن شمول حال الخطأ والنسیان وغیرهما، وفیما لا یعلم بالنسبه إلی الحکم الواقعی فی تأثیره فی إیجاب الاحتیاط بحسب الملاک، هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ الرفع ورد بلحاظ أصل وجود هذه الأشیاء، حیثُ یدّعی عدمها بواسطه عدم ترتّب الآثار علیها، فما لا أثر لوجود شیء فکأنّه لا وجود له، نظیر ما یقال فی ما اشتهر عند الفقهاء أنّه: لا شکّ لکثیر الشکّ، حیث أنّ الشکّ للشکّاک بحقیقته کان موجوداً، ولا معنی لنفیه حقیقهً، ولکن حیث لا یترتّب علی شکّه الآثار المترتّبه علی الشکّ فی غیره، من الاعتناء بالإعاده وعدمها فی المشکوک فیما جاوز أو فی غیر المتجاوز، فکأنّه معدومٌ، ولا شکّ له ادّعاءً، ولا یخلو حینئذٍ عن حسن

البلاغه نظير قوله عليه السلام : «عَمد الصبىّ خطأ» أى العمد الذى لا يترتّب عليه آثار العمد، فهو ليس بعمدٍ ادّعاءً، وإن كان هو هو حقيقه بحسب التكوين، وهكذا يكون فى المقام، أى الخطأ الذى لا يترتّب عليه أثرٌ، أو النسيان الذى لا يترتّب عليه ما يتوقّع منه، فوجودهما كعدمهما، فالرفع فى جميع التسعه مستندٌ إلى نفس الموضوعات والمذكورات بادّعاء أنّها غير موجوده، وعليه فمتى فكانت الجمله إخباريّه فى مقام الإنشاء لإفهام بتيّه الحكم وقطعيّته، تأتى الجمله بصوره الماضويّه المجهوله، لتفيد كأنّ القضيّه قد ثبتت ومضت كذلك، لكن وقعت الجمله فى مقام الإنشاء، نظير قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»أو «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ» وغيرهما الوارده فى الآيات.

وبالجمله: فما ذكره قدس سره أخيراً، وتنزّل عمّا قبله وإن كان يقرب بما نقول به، إلّا أنّه ألحقه بما لا نتّفق معه فى ما ذكره من التكليف فى الشُّبهات الموضوعيّه بنفى الحكم المجعول عن مورد الشبهه الخارجيّه، وفى الشُّبهات الحكميّه من إمكان فرض وجود العنايه المصحّحه لاستعمال الرفع، دون أن يشير إلى ما يدلّ عليهما.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ المراد من الرفع ليس بلحاظ الحكم الموجود، بل إنّما هو بلحاظ نفى الآثار المترتّبه على الشكّ والجهل المترتّب عليه لولا الرفع، بلا فرق فيه بين الشبهه الموضوعيّه والحكميّه.

وأيضاً: يرتفع بما ذكرنا الإشكال الذى ذكره فى آخر كلامه، من أنّ المرفوع إن كان هو الحكم الثابت فى حال الشكّ فهو نسخٌ، وإن لم يكن ثابتاً، فلا يصحّ إسناد الرفع إليه لعدم سبق الوجود، وذلك لما قد عرفت من أنّ المرفوع ليس هو الحكم حتّى يثبت مثل هذا الإشكال، بل المرفوع نفس الجهل والشكّ بلحاظ رفع

آثارهما كما لا يخفى .

ورابعاً: بما قد ذكرنا سابقاً بأنّ الرفع فى الخمسه، إذا كان بلحاظ اطّراد الحكم وشموله لحال الخطأ والنسيان، لزم التخصيص فى الأحكام بواسطه حديث الرفع، كما صرّح بذلك، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ حديث الرفع حاكمٌ على الأدلّه الأوّليّه لا مخصّص لها .

وخامساً: أنّ ما اختاره هنا ينافى مع ما أفاده فى الأمر الخامس هنا، وهو قوله: (فلابدّ وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان دفع الفعل الصادر عن ذلك، يعنى جعل الفعل كالعدم، وكأنّه لم يصدر عن الشخص ولم يقع، لا أنّ الفعل وقع، وحيثيّه صدوره عن خطأ ونسيان لم يكن ليلزم ترتيب آثار الصدور عن عمد عليه حتّى ينافي الامتنان.. إلى آخر كلامه)(۱).

بل ينافى أيضاً مع ما أفاده فى التنبيه الأوّل من تنبيهات مبحث الاشتغال، حيث قال:

(الأوّل: أن يكون المرفوع شاغلاً لصفحه الوجود، بحيث يكون له نحو تقرّرٍ فى الوعاء المناسب له من وعاء التكوين أو وعاء التشريع، فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع حيث أنّ الدفع إنّما يمنع عن تقرّر الشىء خارجاً، وتأثير المقتضى فى الوجود، فهو يساوق المانع، وأمّا الرفع فهو يمنعُ عن بقاء الوجود ويقتضى اعدام الشىء الموجود عن وعائه.

نعم، قد يستعمل الرفع فى مكان الدفع وبالعكس، إلاّ أنّ ذلك بضربٍ من العنايه والتجوّز، والذى تقتضيه الحقيقه هو استعمال الدفع فى مقام المنع عن تأثير .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۴۹ .

المقتضی فی الوجود، واستعمال الرفع فی مقام المنع عن بقاء الشیء الموجود)، انتهی کلامه(۱).

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا: أنّ إسناد الرفع إلی المذکورات کان إسناداً حقیقیّاً لا مجازیّاً کما بیّناه فی الأمر الأوّل، وأنّ الرفع هنا إذا کان مستنداً إلی المذکورات، کان من جهه المجاز الادّعائی فی متعلّقه؛ یعنی کأنّ الشارع لم یلاحظ الخطأ خطأً؛ بمعنی أنّ الفعل کأنّه لم یصدر عنه متّصفاً بهذا الوصف، والمُصحّح لهذا الادّعاء لیس هو نفی المقتضی بالخصوص، ولا هو مع نفی الآثار، ولا هو بصوره البدلیّه مع الآثار المذکور فی الأمر الثانی .

وقد عرفت وجه هذه الدعوی من مطاوی کلماتنا فی الإشکال علی المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ ورود الحدیث للامتنان یقتضی ویناسب بأن یکون المقتضی فی جمیع التسعه موجوداً، ولکن یرفعها الشارع بلحاظ نفی الآثار المترقّبه لمثل هذه الاُمور التسعه.

*** .

۱- فوائد الاُصول: ج۴ / ۲۲۲ .

الأمر الثانی: فی البحث عن حاجه الرفع فی هذه الاُمور إلی التقدیر وعدمها.

بیان ذلک: قیل إنّ دلاله الاقتضاء أی دلاله صون کلام الحکیم عن اللغویّه، نظیر «وَاسْأَلْ الْقَرْیَهَ» حیث قد أسند الحکیم السؤال إلی القریه مع عدم قابلیّتها لذلک، ممّا یوجب الالتزام بالتقدیر وهو الأهل، أی واسئل أهل القریه یقتضی فی المقام حیث نُسب رفع الخطأ والنسیان الصادرین إلی الحکیم مع أنّهما وغیرهما من سائر الفقرات موجودات فی الخارج حقیقهً الالتزام بوجود التقدیر فی الکلام حتّی یکون الرفع بلحاظ ذلک المقدّر، وإلاّ أصبح کلام الحکیم لغواً.

ثمّ وقع البحث والکلام فی حقیقه المقدّر، أنّه هل هو المؤاخذه والعقوبه، أو عموم الآثار، أو کلّ شیء بحسب أظهر أثره بالنسبه إلی سائر آثاره، إلی آخر ما سیأتی بحثه.

قال المحقّق النائینی: (لا حاجه إلی التقدیر، فإنّ التقدیر إنّما یحتاج إلیه إذا توقّف تصحیح الکلام علیه، کما إذا کان الکلام إخباراً عن أمرٍ خارجیّ، أو کان الرفع رفعاً تکوینیّاً، فلابدّ فی تصحیح الکلام من تقدیر أمر یخرجه عن الکذب، وأمّا إذا کان الرفع رفعاً تشریعیّاً، فالکلام یصحّ بلا تقدیر، فإنّ الرفع التشریعی کالنفی التشریعی لیس إخباراً عن أمرٍ واقع، بل إنشاءً لحکم یکون وجوده التشریعی بنفس الرفع والنفی، کقوله صلی الله علیه و آله : «لا ضرر ولا ضرار»، وکقوله علیه السلام : «لا شکّ لکثیر الشکّ» ونحو ذلک ممّا یکون متلوّ النفی أمراً ثابتاً فی الخارج.

وبالجمله: ما ورد فی الأخبار ممّا سیق فی هذا المساق، سواءٌ کان بلسان الرفع أو الدفع أو النفی، إنّما یکون فی مقام تشریع الأحکام وإنشائها، لا فی مقام الإخبار عن رفع المذکورات أو نفیها، حتّی یحتاج إلی التقدیر، وسیأتی معنی

الرفع التشريعى ونتيجته.

والغرض فى المقام مجرّد بيان أنّ دلاله الاقتضاء لا تقتضى تقديراً فى الكلام، حتّى يبحث عمّا هو المقدّر.

لا أقول إنّ الرفع التشريعى تعلّق بنفس المذكورات فإنّ المذكورات فى الحديث غير ما لا يعلمون لا تقبل الرفع التشريعى لأنّها من الاُمور التكوينيّه الخارجيّه، بل رفع المذكورات تشريعيّاً إنّما يكون برفع آثارها الشرعيّه على ما سيأتى بيانه، ولكن ذلك لا ربط له بدلاله الاقتضاء، وصون كلام الحكيم عن اللّغويه والكذب، بل ذلك لأجل أنّ رفع المذكورات فى عالم التشريع، هو رفع ما يترتّب عليها من الآثار والأحكام الشرعيّه، كما أنّ معنى نفى الضرر هو نفى الأحكام الضرريّه، فتأمّل جيّداً)، انتهى كلامه(۱).

أورد عليه المحقّق العراقى رحمه الله : فى «حاشيه الفوائد» ما هو لفظه:

أقول: يا ليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أو وحى، إذ لو كان المراد من الرفع التشريعى تشريع رفع هذه الاُمور حقيقهً فهو غلط، وإن كان الغرض جعل الشارع رفعها تنزيلاً فهو يناسب مع الإخباريّه أيضاً، وإن كان الغرض عدم جعلها فى موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفعٌ حقيقى لهذه الاُمور فى دائره أحكامه لا مطلقاً، فلا يخرج هذا الرفع أيضاً عن التكوين غايته فى مورد خاصّ، إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطأ حقيقهً فى الشرعيّات وهكذا، فهو عين الرفع الحقيقى لها، غايه الأمر لا مطلقاً، وهذا المعنى أيضاً قابل للإخباريّه، فلا يبقى فى البين إلّا توهّم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا وعليه بشرحه، وهذا الذى لا نفهم له معنى .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۴۲ .

محصّلاً)، انتهى كلامه(۱).

وبـالجمله: فيرد على المحقّق النـائينى بأنّ ما ذكره فى صـدر كلامه يكون فى غايه المتانه من كون الرفع هنا رفعاً تشـريعيّاً، وكان ذلك رفعاً بصوره الإخبار، إلاّ أنّه يكون فى مقام الإنشاء لا إخباراً عمّا هو المرفوع خارجاً حقيقه، بل إتيان الجمله بصوره الإخبار والماضويّه المجهوله، إنّما يكون لتثبيت الأمر وتحكيمه، وكأنّه أراد أنّه ثابتٌ بلا إشكال .

أقول: إلاّ أنّ ما ذكره أخيراً بقوله:

(لا أقول إنّ الرفع التشـريعى تعلّق بنفس المذكورات، معلّلاً بأنّها لا تقبل الرفع التشـريعى، لكونها من الاُمور التكوينيّه الخارجيّه)، لا يخلو عن مناقشه:

أوّلاًـ: لما قـد عرفت بأنّ الرفع هنا يكون كالنفى فى قوله عليه السـلام : «لا شكّ لكثير الشكّ»، كما لا يمكن نفى الشكّ حقيقهً، لأنّه من الاُمور الحقيقيّه، فلابدّ أن يكون النفى بلحاظ نفى أثره ادّعاءاً، فهكـذا يكون فى المقام، فلا مانع من إرجاع الرفع إلى نفس المذكورات.

وثانياً: لِمَ قد أخرج ما لا يعلمون عن المذكورات، مع أنّك قد عرفت عدم الفرق فى ذلك بينه وبين غيره من الأقسام.

وأيضـاً: يرد على المحقّق العراقى، حيث جعل رفع الشارع تنزيلاً مناسـباً مع الإخبار فقط، مع أنّه ليس كـذلك كما قبل ذلك فى نهايته، لإمكان القول بأنّ الجمله بصورتها وإن كانت خبريّه، إلاّ أنّها صادره فى مقام الإنشاء، أى يـدّعى عـدم هذه الاُمور بصوره الإنشاء كما فى قضيّه: «لا شكّ لكثير الشكّ»، وفى قضيّه: «كُتِبَ۲.

۱- حاشيه فوائد الاُصول: ج / ص۳۴۲.

عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، وغيره يكون كذلك .

وبـالجمله: فنحن نوافق مع النـائينى فى عـدم لزوم التقـدير صونـاً لكلاـم الحكيم عن اللّغويه بحسب دلاله الاقتضاء، لأنّا التزمنا بأنّ الرفع كان بالنسـبه إلى المذكورات بادّعاء نفى الآثار، وعليه فما فى كلام شـيخنا العلاّمه الأنصارى قدس سـره من التعبير بالتقدير لا يخلو عن مسامحه واضحه.

***

الأمر الثالث: البحث عن المراد من الموصول.

قد يُقال بأنّ الاستدلال بالحديث الشريف إنّما يتمّ على تقدير كون الموصول فى (ما لا يعلمون) خصوص الحكم أو ما يعمّه، فإنّ الموصول على كلٍّ من التقديرين يشمل الشبهه الحكميّه والموضوعيّه :

إذ على فرض القول بالتعميم فواضحٌ، وأمّا على القول بخصوص الحكم؛ فلأنّ مفاد الحديث حينئذٍ أنّ الحكم المجهول مرفوعٌ، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى المكلّف كما فى الشُّبهات أو الاُمور الخارجيّه فى الشُّبهات الموضوعيّه.

وأمّا لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلّف، أى الفعل الذى اشتبه عنوانه كالشُرب الذى اشتبه كونه شُرب التّتن أو شُرب الخمر، فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعيّه، لأنّ ظاهر الوصف وهو (لا يعلم)المأخوذ فى الموضوع، كونه من قبيل الوصف لحال نفس الموضوع وهو الفعل لا لحال متعلّقه وهو حكمه، فحينئذٍ يلزم خروج الشُّبهات الحكميّه عن الحديث الشريف إذا لم يكن فعلها مشتبهاً،مع أنّ حديث الرفع يعدّ عمده أدلّه البراءه عند الاُصوليّين.

أقول: بل قد يؤيّد كون المراد من الموصول فيه هو الموضوع لا الحكم بوجوه:

الوجه الأوّل: وحده السياق، لأنّ المراد من الموصول فى (ما استكرهوا، وما اضطرّوا، وما لا يطيقون) هو الفعل دون الحكم؛ لأنّ هذه العناوين لا يمكن تعلّقها بالأحكام الشرعيّه ولا تعرض عليها، بل تعرض للأفعال الخارجيّه، فبملاحظه مقتضى وحده السياق يكون متعلّقاً بالأفعال، وبملاحظه مقتضى صحّه الاستدلال بالحديث للبراءه يكون متعلّقاً بالأحكام، فيقع البحث عن كيفيّه الجمع بينها؛ حيث

ناقش ا لشيخ رحمه الله فی «فرائده» من إمكان ذلك .

أجاب عنه المحقّق النائينی قدس سره : (بأنّه لا يخفی عليك ما فی هذا الكلام من الضعف، فإنّ المرفوع فی جميع الأشياء التسعه، إنّما هو الحكم الشرعی،وإضافه الرفع فی غير ما لا يعلمون إلی الأفعال الخارجيّه، إنّما هو لأجل أنّ الإكراه والاضطرار ونحو ذلك إنّما يعرض الأفعال لا الأحكام كما ذكر، وإلّا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعی، كما أنّ المرفوع فی (ما لا يعلمون) أيضاً هو الحكم الشرعی، وهو المراد من الموصول، والجامع بين الشُّبهات الحكميّه والموضوعيّه، ومجرّد اختلاف منشأ الجهل فی أنّه فی الشُّبهات الحكميّه إنّما يكون إجمال النصّ أو فقده، أو تعارض النصّين، وفی الشُّبهات الحكميّه يكون المنشأ اختلاط الاُمور الخارجيّه، لا يقتضی الاختلاف فيما اُسند الرفع إليه، فإنّ الرفع قد اسند إلی عنوان (ما لا يعلم) ولمكان أنّ الرفع التشريعی لابدّ وأن يرد علی ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعی،فالمرفوع إنّمايكون هوالحكمالشرعی،سواءٌفيذلك الشُّبهات الحكميّه والموضوعيّه، فكما أنّ قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشكّ»، يعمّ كلا الشُبهتين بجامعٍ واحد،كذلك قوله صلی الله عليه و آله : «رُفع عن اُمّتی تسعه أشياء»،فتدبّر انتهی)(۱).

أقول: لا يخفی ما فی كلامه من عدم تماميّته فی الجواب عن الإشكال؛ لأنّ مجرّد عدم إمكان عروض تلك العناوين علی الأحكام، لا يوجبُ رفع إشكال عدم حفظ وحده السياق؛ لأنّ البحث فی أنّه كيف يمكن رفع الموضوع عن العناوين المذكوره دون أن ترتفع عنها الأحكام، وفی (ما لا يعلمون) كان المرفوع هو الحكم دون الموضوع، والقول باختلاف متعلّق الرفع من الموضوع فی .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۴۵ .

العناوین والحکم أو الأعمّ فیما لا یعلم، معناه قبول عدم لزوم رعایه وحده السیاق، فذلک تسلیمٌ للإشکال کما لایخفی.

أقول: واُجیب عنه بجوابٍ آخر ذکره المحقّق الحائری،ووافقه سیّدناالاُستاذ المحقّق الخمینی قدس سره والخوئی رحمه الله فی «مصباح الاُصول» حیث کان کلام الأخیر أبین فی إیصال المطلب، فلذلک نتعرّض إلیه ، قال:

(وفیه: إنّ الموصول فی جمیع الفقرات مستعملٌ فی معنی واحد، وهو معناه الحقیقی المبهم المرادف للشیء، ولذا یقال إنّ الموصول من المبهمات، وتعریفه إنّما هو بالصله، فکأنّه صلی الله علیه و آله قال رُفع الشیء الذی لا یعلم، والشیء الذی لا یطیقون، والشیء المضطرّ إلیه، وهکذا، فلم یُستعمل الموصول فی جمیع الفقرات إلاّ فی معنی واحد، غایه الأمر أنّ الشیء المضطرّ إلیه لا ینطبق خارجاً إلاّ علی الأفعال الخارجیّه، وکذا الشیء المُکرَه علیه، بخلاف الشیء المجهول، فإنّه ینطبق علی الحکم أیضاً، والاختلاف فی الانطباق من باب الاتّفاق من جهه اختلاف الصله لا یوجبُ اختلاف المعنی الذی استعمل فیه الموصول کی یضرّ بوحده السیاق، فإنّ المستعمل فیه فیقولنا: (ماترک زیدٌ فهو لوارثه)،و (ما ترک عمرو فهو لوارثه)، و(ما ترک خالد فهو لوارثه)، شیءٌ واحد، فوحده السیاق محفوظه، ولو کان هذا المفهوم منطبقاً علی الدار فی الجمله الاُولی، وعلی العقار فی الثانیه، وعلی الأشجار فی الثالثه، فلا شهاده لوحده السیاق علی أنّ متروکات الجمیع منطبقه علی جنس واحد، والمقام من هذا القبیل بعینه)، انتهی کلامه(1). .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۵۹ .

أقول: الموصول لا يردّ إلی معنی الشیء حتّی یکون الموصوف والعنوان المنطبق علی الخارج هو الشیء المضطرّ إلیه، والشیء الذی أُکره، بل الموصول بنفسه عنوانٌ ینطبق علی المضطرّ إلیه والمُکرَه علیه والمجهول، ولعلّ هذا المعنی مستفادٌ من کلام المحقّق الحائری حیث قال:

(إنّ عموم الموصول إنّما یکون بملاحظه سعه متعلّقه وضیقه، فقوله صلی الله علیه و آله : «ما اضطرّوا إلیه»، أُرید منه کلّ ما اضطرّ إلیه فی الخارج، غایه الأمر لم یتحقّق الاضطرار بالنسبه إلی الحکم، فیقتضی وحده السیاق أن یراد من قوله صلی الله علیه و آله : «ما لا یعلمون» أیضاً کلّ فرد من أفراد هذا العنوان، ألا تری أنّه إذا قیل ما یؤکل وما یری فی قضیّه واحده لا یوجبُ انحصار أفراد الأوّل فی الخارج ببعض الأشیاء، تخصیص الثانی أیضاً بذلک البعض)(۱).

فکأنّه رحمه الله أراد عکس ما ادّعاه الشیخ من أنّ القول بالاختلاف فی متعلّق الموصول هنا مقتضی وحده السیاق لا وحدته؛ لأنّ المرفوع هو المضطرّ إلیه بنحو الإطلاق، وإن لم یکن له فی الخارج مصداقاً، إلاّ فی الموضوع، فهکذا فی المکرَه علیه، فلابدّ من حفظ هذا الإطلاق فی موصول (ما لا یعلمون) بأن یُراد کلّ ما یصحّ أن ینطبق علیه هذا العنوان، سواءٌ کان بالموضوع أو بالحکم، فاختصاصه فیه ببعض أفراده وهو الموضوع خاصّه یکون خلافاً لوحده السیاق.

وعلیه،فهذا الجواب حَسنٌ جدّاً،ولعلّ هذا هو مراد المحقّق النائینی والخوئی وإن کانت عبارتهما قاصره عن إفهام ذلک فی الجمله. .

۱- درر الفوائد: ج۲ / ۴۴۱ .

الوجه الثانی: مـا ذکره المحقّق الخراسـانی من أنّ إسـناد الرفع إلی الحکم حقیقی، وإسـنادٌ إلی ما هو له، وأمّا إسـناده إلی الفعل الخـارجی مجازیٌ، لعـدم کون رفع الموضوع ووضـعه بیـد الشارع، بخلاف الحکم، فالإسـناد إلی الفعل إسـنادٌ إلی غیر ما هو له، فحینئذٍ :

لو أُرید من الموصول فی الجمیع هو الفعل، فیصیر الإسناد فی الجمیع مجازیّاً وواحداً، فلا کلام فیه بل وهو المطلوب.

وأمّا لو اُرید من الموصول فی خصوص (ما لا یعلمون) هو الحکم، فیکون الإسناد فیه حقیقیّاً وفی غیره مجازیّاً، لما قد عرفت من عـدم إمکان فرض الحکم فی موصول غیر (ما لا یعلمون)، فعلی هـذا لو کان الإسـناد فی کلّ واحدٍ من التسـعه مسـتقلاًّ، فلا مانع بأن یراد فی بعضـها الحقیقه وفی بعضـها المجاز، ولکن الأمر لیس کذلک فی حدیث الرفع، لأنّه قد أسند الرفع بإسنادٍ واحدٍ إلی عنوان جامعٍ بین جمیع الاُمور المذکوره فیه، وهو عنوان التسعه، فلو اُرید من الإسناد کلّ واحدٍ من الحقیقه والمجاز، لزم استعمال شیءٍ واحد فی معنیین، وهو غیر جائز، فلو اُرید من الإسـناد فی التسعه خصوص أحدهما من الموضوع أو الحکم، لزم خروج فرد آخر منه وهو غیر جائز، فالخلاص منحصـرٌ فی إراده خصوص الموضوع فی الجمیع حفظاً لوحده الاسـناد، وحذراً عن الوقوع فی المحذور کما لا یخفی .

وفیه أوّلاً: أنّ هذا الإشـکال لا یتوجّه إلی من ذهب إلی کون إسـناد الرفع إلی الأشـیاء رفعاً تکوینیّاً صِـرفاً حتّی یکون مجازیّاً، بل یکون رفعـاً تشـریعیّاً ادّعائیّـاً، حیث یکون ذلـک الاسـناد إلیه حقیقیّاً، مثل: «لا شکّ لکثیر الشکّ»، و «لا رباً بین الوالـد والولـد»، فإسناد الرفع فی جمیع التسعه یکون حقیقیّاً، سواء کان المرفوع فی

بعضها موضوعاً أو حكماً، فالإسناد هنا واحدٌ بالمجموع بإسنادٍ حقيقى بلحاظ أفراده المفروض مرفوعاً حقيقةً ادّعائيّاً.

نعم، يتوجّه الإشكال إلى مثل المحقّق النائينى حيث لم يقبل إسناد الرفع إلى الخطأ والنسيان، باعتبار أنّهما من الاُمور الخارجيّه غير قابله للرفع، فيكون الإسناد إليها مجازيّاً فيعود الإشكال .

وثانياً: يمكن الجواب عنه حتّى على مذهب غيرنا، بأن يُقال:

إن كان الرفع فى كلّ واحدٍ من التسعه مكرّراً ومذكوراً مستقلاًّ، يصحّ القول باختلاف الرفع فى بعض عن الآخر بالحقيقه والمجاز، إلاّ أنّه لا يستلزم محذور استعمال شىء واحد فى أكثر من معنى؛ لأنّ الرفع قد كرّر فى كلّ واحدٍ، فيراد فى كلّ واحد ما يناسبه من الحقيقه فى مثل (ما لا يعلمون)، والمجاز فى غيره .

وأمّا إذا لم يكن كذلك كما فى الحديث حيث قد ذكر الرفع فى موردٍ واحدٍ للتسعه، وكانت الأفراد المذكوره بعدها تفصيلاً للإجمال، فحينئذٍ قد اُسند الرفع إلى مجموع التسعه التى كانت بعض أفرادها غير مرفوع حقيقه، وإن كان بعضها الآخر مرفوعاً حقيقةً، فلا محيص إلاّ أن يكون نسبه الرفع إلى المجموع مجازاً بإسنادٍ واحد؛ لأنّ صدق رفع التسعه حقيقه لا يكون إلاّ بكون مجموعها قابلاً للرفع، فحيث لم يكن كذلك، فيكون الرفع المسند إلى المجموع مجازاً بإسنادٍ واحد كلامى، لا بإسناد تحليلى إلى كلّ واحدٍ واحد.

وعليه، فدعوى الجمع بين الإسنادين المختلفين فى إسنادٍ واحد، وأنّه ممّا لا يجوز خاليةٌ عن الصحّه .

وثالثاً: بأنّا لو أغمضنا عمّا ذكرنا فى الجواب الثانى، وقلنا بأنّ الإسناد إلى

التسعه يكون بلحاظ إسناد كلّ واحدٍ واحدٍ من الأفراد، فمع ذلك نقول هذا الإسناد الذى ينسب إلى التسعه يكون مجازيّاً، لأنّ التسعه بنفسها ليس إلاّ أمراً عنوانيّاً انتزاعيّاً اعتباريّاً، فلا معنى لرفعه إلاّ بلحاظ رفع أفراده، فإسناد الرفع إلى التسعه يكون إسناداً إلى غير ما هو له ومجازاً مرسلاً، لأنّ حقيقه الرفع كان بملاحظه الأفراد دون مجموع التسعه، وهو حاكٍ عن رفع كلّ واحدٍ واحد مستقلاًّ، فكأنّه كان لكلّ واحدٍ رفعٌ مستقلٌّ مثل القول بالأوامر الضمنيّه المتعدّده لكلّ جزء من أجزاء المركّب ، الذى تعلّق الأمر بالمركّب بأمرٍ واحد ، فحينئذٍ لا يكون إسناد الرفع فى التسعه إلاّ مجازيّاً، وإسناد الرفع فى كلّ الأفراد بحسب حال نفسه من الحقيقه والمجازيّه.

ورابعاً: إنّ الإشكال لا يكون مختصّاً بالرفع المستند بالتسعه، إذ هو ثابت بالنسبه إلى (ما لا يعلمون) بعدما عرفت من اقتضاء وحده السياق حفظ إطلاق الموصول للرفع، الأعمّ من الحكم والموضوع، فإسناد الرفع إلى غير الجامع بينهما، مع كون الرفع بالنسبه إلى الحكم حقيقى، وإلى الموضوع مجازى، يوجبُ إعاده المحذور من لزوم إدراج الإسنادين المختلفين فى إسنادٍ واحد، وإن أسند إلى الجامع بينهما، فيكون مجازيّاً، لكونه إسناداً إلى غير ما هو له، كما هو واضح.

أقول: فالخلاص من أصل الإشكال يكون بما اخترناه، من كون الرفع هنا بحسب النسبه حقيقيٌّ، وبحسب عالم التشريع ادّعائى، ولو اُريد هذا الموضوع فضلاً عن الحكم.

نعم،بالنسبه إليكون الرفع منسوباً إلى التسعه وإلى الجامع فى (ما لا يعلمون) يكون مجازاً مرسلاً، واللّه العالم.

بحث: أنكر بعض الأعاظم مثل المحقّق العراقى وجود وحده السياق فى الحديث، لاشتماله بما لا يمكن حفظها، معلّلاً ذلك بقوله:

(إنّ ظهور إسناد الرفع فى الفقرات الأربع المشتمله على الموصول، هو كون العناوين المزبوره من الاضطرار وغيره من الجهات التعليليّه للرفع، والمانعه عن تأثير ما يقتضى إنشاء الحكم، بخلاف مثل الطَيَره والحَسَد والوسوسه، حيث أنّها يكون المقتضى للحرمه نفس تلك العناوين، وإلاّ فلا يكون ورائها مقتضٍ آخر تمنع هذه العناوين عن تأثيره، ولذلك اُضيف الرفع فيها إلى نفس هذه الاُمور، على خلاف الأربع، فكان رفعها لمانعٍ خارجىّ من امتنان أو غيره، بل الجمود بظاهر الحديث يقتضى كون الخطأ والنسيان مثل الثلاثه لإسناد الرفع إلى أنفسهما بلحاظ آثارهما لا بما أخطأ وما نسى، ولكن الذى يظهر منهم هو خلافه، حيث يقولون بأنّ المرفوع يكون هو المنسىّ والمُخطئ، كما تمسّكوا بالحديث على صحّه الصلاه المنسيّه فيها السجده،حيث يسندون الرفع إلى السجده لا إلى نفس النسيان،فيشكل الجمع بين ما هو ظاهره وبين ما تسالموا عليه، والالتزام بكون المصدر وهو الخطأ والنسيان هنا بمعنى المنقول وهو المخطئ والمنسىّ بعيدٌ عن ظاهر الروايه.

وأبعد منه توهّم أنّ ذلك مقتضى السياق، الظاهر فى كون الرفع فيهما على حذو الرفع فى (ما لا يعلمون وما استكرهوا عليه).

إذ نقول: إنّه كذلك لولا الطيره والحسد والوسوسه، لاختلاف السياق فى الأشياء التسعه.

نعم، يصحّ جعل رفع الخطأ والنسيان كنايه عن رفع المُخطئ والمنسىّ بارتكاب خلاف الظاهر، تأييداً لخبر البزنطى، الدالّ على عدم تأثير الحلف

بالطلاق والعتاق تمسّكاً بحديث رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «رُفع عن اُمّتی ما اُكرهوا علیه، وما لا یطیقون، وما أخطأوا»، حیث صرّح بكون المراد هو المُخطئ والمكرَه علیه، بأن یكون الحدیث یفسّر بعضه بعضاً لو لم نقل بوحده هذا الحدیث مع حدیث الرفع المشهور المعروف، وإلاّ كان الأمر أوضح). انتهی محصّل كلامه(۱).

وقد كرّر رحمه الله ما یشابه هذا الاستدلال والعباره بل أوفی منهما فیما بعد ذلك بصفحات(۲).

أجاب عنه المحقّق الخمینی أوّلاً: (بأنّ المُدّعی وحده السیاق فیما یشتمل علی الموصول لا فی عامّه الفقرات.

وثانیاً: أنّ الفقرات الثلاث أیضاً فعلٌ من الأفعال القلبیّه، ولأجل ذلك تقع مورداً للتكلیف، فإنّ تمنّی زوال النعمه عن الغیر فعلٌ قلبی مُحرّم، وقس علیه الوسوسه والطیره، فإنّها من الأفعال الجوانحیّه.

وثالثاً: بأنّ المجهول فی الشُّبهات الموضوعیّه إنّما هو نفس الفعل أیضاً لا عنوانه فقط، بل الجهل بالعنوان واسطه لثبوت الجهل بالنسبه إلی نفس الفعل لا واسطه فی العروض، فالشرب فی المشكوك خمریّته أیضاً مجهول وإن كان الجهل لأجل إضافه العنوان إلیه .

أضف إلی ذلك: أنّه لو سُلّم ما ذكره، فلا یختصّ الحدیث بالشبهه الحكمیّه؛ لأنّ الرفع ادّعائی، ویجوز تعلّقه بنفس الموضوع فیه عن رفع الخمر بما لها من الآثار، فیعمّ الحدیث كلتا الشبهتین). انتهی ما فی «تهذیب الاُصول»(۳) .

۱- نهایه الأفكار: ج۳ / ۲۱۰ و ۲۱۶ .

۲- نهایه الأفكار: ج۳ / ۲۱۰ و ۲۱۶ .

۳- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۱۷ .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد فى آخر كلامه من دعوى كون الرفع هنا ادّعائيّاً فى جميع الفقرات، بلا فرقٍ بين كون الرفع متوجّهاً إلى نفس الفعل أو الأعمّ منه، فيشمل الحكم، فلا فرق على ما ذكرنا بين الخطأ والنسيان وغيرهما من سائر الفقرات، سواءٌ كان الموصول فيه معروضاً لأحد العناوين أم لا، إذ الرفع فى جميعها متوجّه إلى متعلّقه، وكان الإسناد حقيقيّاً ادّعائيّاً، بلا فرق بين الثلاثه الأخيره وغيرها، وبلا فرقٍ فى الموصول بين كون العناوين عارضاً على الفعل الخارجى وبين غيره، مثل (ما لا يعلمون)، وبلا فرقٍ بين الخطأ والنسيان وغيرهما من الاُمور الاُخرى.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّه كلام المُجيب بكون المراد من وحده السياق فى خصوص ما اشتمل على الموصول، لما قد عرفت من تماميّه دعوى ذلك فى جميع الفقرات فى صوره الادّعاء.

كما يرد على كلام المجيب فى جعل مثل الطيره من الأفعال الجوانحيّه؛ لأنّ الظاهر كون التطيّر من الأفعال الجوارحيّه، لأنّ معناه التفأوّل بحسب الظاهر وطلب وقوع السواء على الغير، وعليه فالتطيّر ليس مجرّد نيّه السوء فى حقّ الغير، مع ما عرفت من عدم التفاوت فيما هو المهمّ هنا فلا نعيد.

الوجه الثالث: من الاُمور المقتضيه لكون المرفوع هو الفعل والموضوع، هو أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلّقه أمراً ثقيلاً لا يُتحمّل، ولا سيّما أنّ الحديث الشريف قد ورد فى مقام الامتنان، فلابدّ من أن يكون المرفوع شيئاً ثقيلاً ليصحّ تعلّق الرفع به، ويكون رفعه امتناناً على الاُمّه، ومن الظاهر أنّ الثقيل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعلٌ صادر عن المولى، فلا يعقل كونه ثقيلاً على المكلّف، وإنّما سُمّى بالتكليف باعتبار جعل المكلّف فى كُلفه الفعل أو الترك .

وأيضـاً: ما أشار إليه صاحب «مصـباح الاُصول»(۱) من أنّ الرفـع والوضع متقابلاـن، ويتواردان على موردٍ واحـد، ومن الظـاهر أنّ متعلّق الوضع هو الفعـل باعتبار أنّ التكليف عباره عن وضع الفعل أو الترك على ذمّه المكلّف فى عالم الاعتبار والتشـريع، وعليه فيكون الرفع أيضاً هو الفعل لا الحكم .

أقول: ثمّ أجاب عنه صاحب «مصباح الاُصول» :

أمّا عن الأوّل: (بأنّ الثقيل وإن كان فى متعلّق التكليف لا فى نفسه، إلاّ أنّه صـحّ إسـناد الرفع إلى السـبب بلا عنايه، وصحّ إسـناده إلى الأمر المترتّب عليه، فصحّ أن يُقال رفع الإلزام أو رفع المؤاخذه، فلا مانع من إسـناد الرفع إلى الحكم باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلّف فى كلفه وثقل.

وعن الثـانى: بـأنّه إنّمـا يتمّ فيمـا إذا كـان ظرف الرفع أو الوضع ذمّه المكلّف، وأمّـا إذا كـان ظرفهمـا الشـارع، كـان متعلّقهما هو الحكم، وظاهر الحـديث أنّ ظرف الرفع هـو الإسـلام، بقرينه قوله: «رُفع عن اُمّـتى»، فـإنّه قرينه على أنّه رفع التسـعه فى الشـريعه الإسلاميّه)، انتهى (۲).

أقـول: لكن الإنصـاف عـدم الاحتيـاج إلى هـذه التكلّفـات، لمـا قـد عرفت بـأنّ الرفع يتعلّق بمـا هو متعلّقه، سواءً كـان المراد من الموصول هو خصوص الفعل أو الأعمّ منه، والمصحّح لهذا الرفع ليس إلاّ من جهه رفع الحكم، أو هو مع سائر الآثار كما سيأتى، ومن الواضـح أنّ الفعـل هـو مـوردٌ لتعلّق التكليف، فرفعه يكون كنـايهً عن رفع حُكمه، وهـذا يعـدّ سعهً فى حقّ الاُـمّه وكـذلك الامتنـان، والفعل والترك هما موردان لورود التكليف عليهما، أو رفع التكليف عنهما، فإسـناد الرفع إلى الفعل كان حقيقه ادّعائيّاً بلحاظ رفع أثره، وهذا كافٍ فى الجواب عن جميع ذلك.

.***

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۶۲ .

۲- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۶۲ .

الأمر الرابع: فی أنّ المرفوع هو الحکم الواقعی أو الظاهری ؟

أقول: یـدور البحث فی المقـام عن أنّ الرفع فی مـا لاـ یعلمون هـل هو الحکم الواقعی فی البین، أو أنّ المرفوع عبـاره عن الحکم الظاهری، وهو إیجاب الاحتیاط والتحفّظ فی مشتبه الحرمه؟

فقد اختلف فیه کلمات الأصحاب:

أمّا الشیخ الأنصاری: فقد ذهب إلی الثانی کما هو ظاهر کلامه حیث یقول:

(وحینئذٍ فنقول: معنی رفع أثر التحریم فی (ما لا یعلمون) عدم إیجاب الاحتیاط والتحفّظ فیه، حتّی یلزمه ترتّب العقاب إذا أفضی ترک التحفّظ إلی الوقوع فی الحرام الواقعی، وکـذلک الکلام فی رفع أثر النسـیان والخطأ، فإنّ مرجعه إلی عـدم إیجاب التحفّظ علیه، وإلّا فلیس فی التکالیف ما یعمّ صوره النسیان لقبح تکلیف الغافل.

والحاصل: أنّ المرتفع فی (ما لایعلمون)وأشـباهه ممّا لایشمله أدلّه التکلیف، هو إیجاب التحفّظ علی وجهٍ لایقع فیمخالفه الحرام الواقعی)،انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: بـل هو الظـاهر من کلام المحقّق الخراسانی فی «الکفایه» والحاشـیه، وکـذلک هو المسـتفاد من کلام المحقّق الحکیم فی حقـائقه، والعراقی فی حاشـیته الثـانیه، خلافـاً للنائینی والخوئی رحمهماالله حیث اختارا الأوّل، ونحن نتعرّض للقول الأخیر، لکونه أوفی فی ذلک عن غیره، وإن کان کلام اُستاذه النائینی أوضح بیاناً منه، فلا بأس بالإشاره إلی نبذه من کلامهما: .

۱- فرائد الاُصول للشیخ: ص۱۹۷ .

أمّا المحقّق النائینی: فقد اختار کون الرفع هنا بمعنی الدفع، قال: (وفی «ما لا یعلمون» یکون المراد دفع مقتضیات الأحکام الواقعیّه عن تأثیرها فی إیجاب الاحتیاط، مع أنّ ملاکاتها کانت تقتضی إیجاب الاحتیاط).

ثمّ نقل کلام الشیخ رحمه الله ، ثمّ أورد علیه بما لا یخفی فیه من المسامحه، فإنّ المراد من الموصول فی قوله صلی الله علیه و آله : «رفع ما لا یعلمون»، نفس الأحکام الواقعیّه، لأنّها هی المجهوله، وما اُرید من الموصول هو المرفوع، فلابدّ وأن یرد الرفع علی الحکم الواقعی، وإن کانت نتیجه دفعه عدم إیجاب الاحتیاط، لأنّه لا یمکن رفعه حقیقةً عن موطنه وهو عالم التشریع، وإلاّ یلزم اختصاص الأحکام الواقعیّه بالعالمین بها، وهو ینافی ما علیه اُصول المخطّئه .

وورود الرفع علی الأحکام الواقعیّه، علی وجهٍ ینتج عدم إیجاب الاحتیاط، لا یمکن إلاّ بأن یُراد دفع الأحکام الواقعیّه عن تأثیر متقضیاتها فی إیجاب الاحتیاط، وتکون النتیجه الترخیص الظاهری فی ارتکاب الشبهه والاقتحام فیها.

ثمّ إنّه رحمه الله قال فی بیان تفصیل الأحکام بحسب مقتضی أدلّتها، إنّه:

(حیث لا یمکن شمول الأدلّه لما هو من العنوان الثانوی، فلابدّ من إثباته بجعلٍ ثانوی، یکون هو متکفّلاً له، وهو مثل حال الشکّ المتعلّق للحکم الأوّلی، والجعل الثانوی :

قد یکون حکماً واقعیّاً ثانویّاً، مثل ما یدلّ علی إضافه قصد القربه فی المأمور به للأمر الأوّلی.

وقد یکون حکماً طریقیّاً، مثل ما دلّ علی وجوب السیر للحجّ قبل الموسم.

وقد يكون حكماً ظاهريّاً، وهو ما إذا أُخذ الشكّ فى الحكم الواقعى فى موضوعه، فإنّ الحكم المجعول فى ظرف الشكّ فى الحكم الواقعى لا يمكن أن يكون حكماً واقعيّاً، بل لابدّ أن يكون حكماً ظاهريّاً على اختلاف مفاده:

فقد يكون مفاده وضع الحكم الواقعيفيموطن الشكّ،بجعل إيجاب الاحتياط.

وقد يكون مفاده رفع الحكم الواقعى بلسان الرفع، كقوله صلى الله عليه و آله : «رُفع عن اُمّتى تسعه أشياء» منها ما لا يعلمون.

وهذا الاختلاف ينشأ عن اختلاف ملاكات الأحكام الواقعيّه ومناطاته:

فقد يكون الملاك بمرتبةٍ من الأهمّيه فى نظر الشارع يقتضى جعل إيجاب الاحتياط فى ظرف الشكّ، تحرّزاً عن الوقوع فى مخالفه الواقع.

وقد لا يكون الملاك بتلك المثابه من الأهمّيه، فللشارع الترخيص فى ارتكاب الشُّبهه منه على العباد توسعه عليهم، لأنّه كان له التضيّق عليهم بإلزامهم على حفظ الملاكات بأىّ مرتبه كانت، على أىّ وجه اتّفق، ولو بالاحتياط مطلقاً فى جميع مواردالشكّ،ولكن الملّه السَّهله السَّمحه اقتضت عدم إيجاب الاحتياط...) إلى آخر كلامه(1).

أمّا المحقّق الخوئى: فقد قال فى «مصباح الاُصول» بعدما نقل كلام الشيخ بمضمونه، وحمل كلام المحقّق الخراسانى عليه قال:

(لأنّ ذلك خلاف ظاهر الحديث، فإنّ ظاهره أنّ المرفوع هو نفس ما لا يعلم وهو الحكم الواقعى لا وجوب الاحتياط، وبعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع .

١- فوائد الاُصول: ج٣ / ٣٣٨ .

فی مرحله الظاهر علی ما تقدّم، لا وجه لارتکاب خلاف الظاهر وحمل الحدیث علی رفع إیجاب الاحتیاط.

نعم، عدم وجوب الاحتیاط من لوازم رفع الحکم الواقعی فی مرحله الظاهر، لأنّ الأحکام کما أنّها متضادّه فی الواقع، کذلک متضادّه فی مقام الظاهر، فکما أنّ عدم الإلزام فی الواقع یستلزمُ الترخیص بالمعنی الأعمّ، کذلک رفع الإلزام فی الظاهر یستلزمُ الترخیص ظاهراً، ولا یُعقل وجوب الاحتیاط بعد فرض الترخیص، فیکون المرفوع هو نفس الحکم الواقعی ظاهراً، ومن لوازم رفعه عدم وجوب الاحتیاط، لعدم إمکان الجمع بین الترخیص الظاهری ووجوب الاحتیاط، لتضادّ الأحکام ولو فی مرحله الظاهر، فالمرفوع هو نفس الحکم الواقعی لا وجوب الاحتیاط .

نعم، إذا شکّ فی وجوب الاحتیاط فی موردٍ ولم یَقُم دلیلٌ علی وجوبه، لا علی عدم وجوبه، کان وجوب الاحتیاط حینئذٍ مشمولاً لحدیث الرفع، ولکنّه خارجٌ عن محلّ الکلام، ولیس کلام الشیخ ناظراً إلیه) ، انتهی(۱).

وفیه: لا إشکال أنّ الأحکام الواقعیّه ثابته فی موطنها للعالِم والجاهل والغافل وغیره؛ لأنّها مجعوله بحکم قانونی لجمیع أفراد الناس من دون اختصاصها ببعضٍ دون بعض، فعلی هذا فإنّ الشبهه إن کانت موضوعیّه، فلا إشکال فیه بإمکان أن یقال بأنّ المرفوع هو عباره عن الحرمه الثابته علی الموضوعات المتیقّنه عمّا هو المشکوک، فلازم رفع الحکم عنه، هو جواز ارتکابه والاقتحام فیه، ولو صادف .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۵۸ .

الواقع وكان حراماً واقعاً، فالمرجع فى هذه الصوره لا يتوجّه إلى أصل الحكم الواقعى، إذ هو ثابتٌ فى موطنه، فمعنى الرفع هنا هو أنّ العلم بوجود أحكامٍ واقعيّهٍ على موضوعاتها، لا يوجبُ إيجابُ الاحتياط فى المشكوكات والمشتبهات الموضوعيّه بواسطه وصول حديث الرفع.

وعليه، فالرفع متوجّه أوّلاً ـ وبالذات إلى رفع إيجاب الاحتياط المتحقّق من شبهه وجود الحرام الواقعى هنا بواسطه وجود العلم الإجمالى بأصل وجود المحرّمات، منها حرمه الخمر، فبعد إتيان حديث الرفع الشامل بعمومه لمثل مشتبه الموضوع، يوجبُ رفع ما يقتضى ذلك العلم فى الجمله بحسب لزوم دركُ مطلوب الشارع، وحُسن ذلك عند العقل والعقلاء، فبعد ورود ذلك يفهم أنّه قد مَنَّ على العباد برفع مثل هذه الحرمه المتوهّمه فى المشتبه مع إمكانه أن يحكم بوجوب الاجتناب عنه، كما حكم بذلك فى مثل الدِّماء بقوله: «الحدود تُدرأ بالشبهات»، يعنى كأنّه قد أمضى الشارع ما احتمله العقل والعقلاء من تنجّز ما احتمله الانطباق على هذا المشتبه، حيث يستكشف أهمّيه مورده من أدلّه الاحتياط، وإمضاء الشارع لما حسّنه العقل من درك مطلوب المولى.

وبالجمله: فالرفع متوجّهٌ إلى إيجاب الاحتياط، لا إلى الحكم الواقعى.

هذا فى الشبهه الموضوعيّه.

وأمّا فى الشبهه الحكميّه: يعنى إذا شكّ فى حرمه شرب التتن شرعاً وأنّه مجعولٌ له التحريم وعدمه، فعند الشكّ فى ذلك له أن يتمسّك بحديث الرفع وأنّه «رفع ما لا يعلمون» وحينئذٍ:

تارهً: بفرض بأنّ شرب التتن فى الواقع ليس له حُكم الحرمه أصلاً، بل كان

حلالاً، ففى مثله كيف يمكن فرض تعلّق الرفع بالحكم الواقعى، بعدما لا وجود له واقعاً، فلا معنى لرفعه، إلّا :

أن يكون الرفع إخباراً عن عدم وجوده، وهو خلاف المفروض، لأنّه ليس فى مقام الإخبار بما ليس بموجودٍ .

أو يفرض فيه التقدير بأن يكون المراد هو الرفع إن كان الحكم فيه موجوداً، وهو خلاف لظاهر سياق إطلاق الرفع، حيث إنّه استعمل الرفع مطلقاً، الظاهر فى أنّ المرفوع كان قبل الرفع موجوداً ثمّ ارتفع ببركه الدليل.

وعليه، ففى هذا الفرض لا يبقى وجهٌ لصحّه إسناد الرفع إلى الحكم الواقعى، لعدم وجوده على المفروض.

واُخرى: يفرض وجود الحكم الواقعى فى المشتبه، ففيه يصحّ من هذه الجهه إسناد الرفع إليه، لأنّه موجودٌ لكن يتوجّه إليه إشكال آخر وهو :

أنّ الحكم الواقعى إن رُفع فى ظرف الشكّ والجهل، استلزم ذلك كون الرفع نسخاً وتصويباً وكلاهما باطل؛ لأنّ الحكم الواقعى إن كان موجوداً فى ظرف الشكّ ثمّ رفعه، فهذا هو النسخ حقيقهً لا الرفع، مضافاً إلى أنّه يرجع إلى أن تصبح الأحكام الواقعيّه مخصوصه بصوره العلم بها، وهو مخالفٌ لاُصول المخطئه من كون الأحكام مشتركه بين العالم والجاهل.

وعليه، فطريق الخلاص عن هذين الإشكالين، بل الإشكالات فى كلتا المشتبهين، هو إحاله الرفع إلى الحكم الظاهرى، بمعنى إيجاب الاحتياط المتولّد من العلم الإجمالى بوجوب المحرّمات، واحتمال كون هذا منه حيث يُحتمل لزوم الاجتناب من جهه كون الملاك مطلوباً للمولى مطلقاً، فبعد جريان حديث الرفع

هنا يفهم أنّ العلم بوجوب الأحكام لا ـ يوجبُ فى مثل هذه الموارد إيجاب الاحتياط، ممّا يعنى أنّ الشارع قد رفع ما يقتضى ذلك، وهو حسنٌ عند العقل والعقلاء، فى قبال ما يمضيه الشارع ويوجبه عليه الاحتياط، وإيجاب التحفّظ كما فى الدِّماء، فالرفع هنا منسوب إلى هذا الحكم، سواءٌ كان الحكم الواقعى فيه موجوداً أم لا، ولا يلزم تقديرٌ ولا تعليق على وجود الحكم الواقعى، لأنّه لم يسند الرفع إلى الحكم الواقعى حتّى يستلزم وجوده، ليصحّ صدق الرفع، فبهذا المعنى يصحّ إسناد الرفع إلى مطلق ما لا يعلم سواء كان موضوعيّاً أو حكميّاً.

أقول: والعجب من المحقّق الخوئى رحمه الله كيف أضاف إليه الشكّ فى وجوب الاحتياط فى موردٍ فى حديث الرفع، لرفع المتعلّق بالحكم الواقعى، مع أنّه لو توجّه الرفع من أوّل الأمر إلى مثل ذلك إلى الشكّ فى وجوب الاحتياط وعدمه، ليرفع بواسطه الحديث هذا الوجوب، ليشمل بإطلاقه ما إذا كان الشكّ فى أصل وجوب الاحتياط أيضاً، مع أنّ الشكّ فى وجوب الاحتياط فى موردٍ وعدمه ليس إلّا هو مانبحث عنه عن إمكان جريان حديث الرفع فيالشبهه الموضوعيّه والحكميّه وعدمه؛ لأنّ الشكّ فى وجوب الاحتياط وعدمه لابدّ له من منشأ، وهو ليس إلّا من ناحيه الموضوع أو الحكم، ولم يقم رحمه الله دليل على الإثبات ولا على عدمه.

وعليه، فليس ما ذكره شىء آخر غير ما طرحه وتبنّاه الشيخ رحمه الله ونحن نتّبعه.

وبالجمله: فما ذكره الشيخ رحمه الله فى المقام هو الأقوى عندنا كما هو ظاهر كلام المحقّق الخراسانى، لا ما اسند إليه سيّدنا الخوئى بأنّه أراد ما ذهب إليه هو واُستاذه، واللّه العالم.

***

الأمر الخامس: البحث عن المصحّح لحمل الرفع على التسعه حقيقهً.

بعدما ثبت من خلال الأمر الرابع أنّ إسناد الرفع إلى جميع التسعه يكون رفعاً حقيقيّاً ادّعائيّاً، حفظاً لوحده السياق، فحينئذٍ يصل الدور إلى البحث عن ما وقع الخلاف فيه بين الأعلام من أنّ المصحّح لهذا الرفع هل هو خصوص المؤاخذه، أو خصوص الأثر الظاهر المناسب لذلك الشيء، أو جميع الآثار؟

فقد ذهب بعضٌ إلى الأوّل كما لا يبعد دعوى نسبه ذلك إلى الشيخ رحمه الله فى فرائده، وإن كان كلامه لا يخلو عن اضطراب من النفى والإثبات، ولكن الذى مالَ إليه فى آخر كلامه هو ما عرفت.

خلافاً للمحقّق الخراسانى فى «الكفايه» حيث يظهر منه ميله إلى الثانى، وإن ضمّ إليه احتمال جميع الآثار أيضاً.

كما أنّ صريح كلام المحقّق الحائرى والمحقّق الخمينى هو الأخير.

وعليه، فلا بأس حينئذٍ ملاحظه أقوال هؤلاء وأدلّتهم، وما قد يرد عليهم من المناقشه، وما يمكن الدفاع عنه، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

دعوى: كون المصحّح أو المقدّر على تعبير القوم هو خصوص المؤاخذه.

يرد عليها: ما أورده المحقّق الحائرى، وإن نَسب سيّدنا الاُستاذ الخمينى رحمه الله إلى أنّه مختاره لكن النسبه غير تامّه ظاهراً لأنّه يعدل عنه ويختار جميع الآثار فى آخر كلامه.

أقول: ثمّ إنّك بعدما عرفت أنّ نسبه الرفع إلى ما لا يعلمون وأخواته تحتاج إلى وجهٍ من المسامحه؛ اعلم أنّ المصحّح لهذه المسامحه :

إمّا أن يكون رفع جميع الآثار.

وإمّا خصوص المؤاخذه فی الجمیع.

وأمّا الأثر المناسب لکلّ من المذکورات :

فإن قلنا بالأوّل: فلو کان للشیء آثار متعدّده یرتفع عند الجهل أو النسیان أو الاضطرار کلّها، مثل ما لو اضطرّ إلی لبس الحریر الذی له الحرمه النفسیّه والمانعیّه للصلاه، وکذا لو جهل بکونه حریراً، أو جهل بکون الحریر محرّماً ومانعاً من الصلاه.

وإن قلنا بأنّ الثانی مورد الرفع، فینحصر فیما له خصوص الأثر المذکور، أعنی المؤاخذه، وما لم یکن له ذلک خارجٌ عن مورد الروایه.

وإن قلنا بالثالث یشمل غیر المؤاخذه أیضاً.

لکن الفرق بینه وبین الأوّل أنّه علی الأوّل لو کان للشیء آثارٌ متعدّده یرتفع الکلّ بخلاف الأخیر، فإنّه یلاحظ ما هو المناسب بالنسبه إلی ذلک الشیء.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن والمستفاد ممّا مرّ لزوم القول بأنّ نسبه الرفع إلی المذکورات إنّما تکون بملاحظه رفع المؤاخذه، لکن ینافیه ما روی عن صفوان والبزنطی، عن أبی الحسن علیه السلام بطریقٍ صحیح: «فی الرجل یُستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق والعِتاق وصدقه ما یملک، أیلزمه ذلک؟

فقال: لا، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وُضِع عن اُمّتی ما اُکرهوا علیه وما لم یطیقوا وما أخطأوا»، الخبر(۱).

فإنّ الحلف علی ما ذُکر وإن کان باطلاً مطلقاً، إلاّ أنّ استشهاد الإمام علیه السلام ۲.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۶ الباب ۱۲ من کتاب الإیمان، الحدیث ۱۲.

على عـدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها، يـدلّ على عدم اختصاص الرفع بخصوص رفع المؤاخذه، فعلى هذا يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين:

أحدهما: جميع الآثار.

والثاني: الأثر المناسب.

لكن الثانى مستلزمٌ لملاحظات عديده، فيتعيّن الأوّل.

قال المحقّق الخراساني: فى تعليقه الفرائد فى وجه عدم المنافاه :

(إنّ مـا يظهر من الخبر لاـ ينـافى تقـدير خصوص المؤاخـذه مع تعميمهـا إلى مـا كـانت مترتّبه عليهـا بالواسـطه كمـا فى الطلاـق والصداق والعتاق، فإنّها مستتبعه لها بواسطه ما يلزمها من حُرمه الوطى فى المطلّقه ، ومطلق التصرّف فى الصدقه ، أو العتق.

وبالجمله: لو كان المقدّر هو خصوص المؤاخذه الناشئه من قبلها بلا واسطه أو معها، لا ينافيه ظاهر الخبر)، انتهى(۱).

ونـاقشه المحقّق الحـائرى بقوله: (إنّ إسـناد الرفع إلى شـىء لاـ يرتفع بنفسه، ينصـرف إلى الأـثر المـترتّب على ذلـك الشـىء بلا واسـطه، بلاـ فرق بين القول بجميع الآثـار أو خصوص المؤاخـذه بكونهـا أظهر الآثـار هنـا، فلاـ يشـمل الآثـار المـترتّبه بالوسـائط كالاستصحاب، حيث لا يترتّب بواسطه إخباره إلّا الأثر أو الآثار بلا واسطه دون ما يكون بالوسائط)(۲).

أقول: وعلّق عليه الشيخ الأنصارى فى «فرائده» بقوله: .

۱- تعليقه الفرائد: ص۱۰۹ .

۲- درر الفوائد: ج۲ / ۴۴۲ .

(لکن النبوی المحکیّ فی کلام الإمام مختصٌّ بثلاثهٍ من التسعه، فلعلّ نفی جمیع الآثار مختصّ بها، فتأمّل).

وقد قیل فی وجه التأمّل: بأنّه یلزم التفکیک بین التسع فی النبویّ بنفی جمیع الآثار فیبعضٍ،ونفی خصوص المؤاخذه فیآخر،مع أنّ سیاقه استواء الکلّ.

أقول: هذا الجواب یصحّ لو کان المحکیّ من النبویّ بالثلاثه متّحداً مع المحکی عنه صلی الله علیه و آله بالتسع، وإلّا فلا ضیر فی التفکیک لکونهما فی حدیثین، فیمکن الالتزام بتقدیر جمیع الآثار هنا فی الثلاثه، وخصوص المؤاخذه فی التسعه.

إلّا أن یقال: إنّ وحده لسان الحدیثین یُبعّد هذا الافتراق، وهو غیر بعید.

وقد اُجیب عن هذا التنافی: کما عن المحقّق الأراکیفی«حاشیه الدرر»،بقوله:

(یمکن أن یُقال: بعدم المنافاه، لأنّ نفس الحلف بالاُمور الثلاثه محرّمٌ شرعاً، فمن الغریب جدّاً أن یکون المراد من قوله: (أیلزمه ذلک) لزوم عصیان ذلک الحلف، کما فی قولهم علیهم السلام : «من رضیَ بفعل قومٍ لزمه ذلک»، فالإشاره راجعه إلی الحلف بملاحظه أثره وهو العقاب، کما تکون راجعه فی المثال المذکور إلی الفعل بملاحظه أثره من الحسن والقبح .

فتلخّص : أنّ المراد من الرفع فی مقامنا ، رفع خصوص المؤاخذه . . . إلی آخر کلامه)(۱).

أقول: ولا یخفی ما فیه من الإشکال، لأنّه لو لم یکن الإکراه موجوداً فهل اللّازم علیه بالحلف هو حرمه الطلاق والعتاق، أو لازمه العمل بمقتضی مدلول الیمین بأن یطلّق امرأته، ویُعتق عبده عملاً بالحلف، من دون أن یکون علیه إثم .

۱- حاشیه الدرر: ج۲ / ۴۴۲ .

وإن تخلّف عن مقتضاه، فلابدّ من الكفّاره من جهه تخلّفه عن اليمين؟!

نعم، إن ترک کلّ واحد منهما، أی من الکفّاره والعمل بمقتضی الحلف، یکون عاصیاً، وأمّا کون نفس الیمین علی ذلک حراماً فغیر معلوم.

مع أنّه لو سلّمنا حرمته فی تخلّف العمل بالیمین، فهو معصیه وحرام لذلک، لا لأنّه قد حلف وهو حرام.

نعم، إن اُرید من الیمین بالطلاق والعِتاق، وقوعهما بنفس الیمین من دون إیقاع فیکون هذا حراماً.

ففیه: إنّه لا معنی لحرمته، لأنّه لم یتحقّق بذلک شیء منهما خارجاً فی مذهبنا حتّی یقال إنّه محرّم، إلاّ أن یکون حرمته من جهه قصد التشریع، فهو أمرٌ خارج عن الفرض؛ لأنّه لم یرد من استشهاد الإمام علیه السلام کلام رسول اللّه صلی الله علیه و آله إثبات هذا التشریع من دون تحریم، حتّی یقال کون الرفع کان بلحاظ حرمه ذلک، فیکون المقصود هو رفع المؤاخذه.

وعلیه، فلا محیص إلاّ من الالتزام بأحد التقدیرین الماضیین وهما :

إمّا رفع المؤاخذه، ولو مع الواسطه کما علیه المحقّق الخراسانی.

أو کون المراد هو جمیع الآثار، أو استثناء هذه الثلاثه کما احتمله الشیخ رحمه الله .

ولکن الإنصاف بعد التأمّل فی الحدیث علی المبنی الذی اخترناه من کون الرفع بمعناه الحقیقی مسنداً إلی التسعه بصوره الادّعاء، والمصحّح المناسب لرفع الشیء حقیقهً ولو بالادّعاء، هو عدم ترتّب شیء من الآثار علیه من المؤاخذه وغیره من الحکم التکلیفی والوضعی؛ لأنّ جعل المصحّح شیء خاص دون غیره أو فی کلّ شیء الأثر المناسب له، یحتاج إلی عنایه خاصّه، وقرینه مخصوصه

نفهمه لذلک، واستظهار ذلک من جمله: «رفع عن اُمّتی» أحد الاحتمالین الآخرین بالخصوص مشکلٌ، بخلاف رفع جمیع الآثار، هو أمرٌ تابع لرفع أصل الشیء، ویتحقّق ذلک مع رفعه بلا حاجه إلی عنایه زائده.

أقول: وممّا ذکرنا یظهر الجواب عمّا أورد :

بعدم کون المراد خصوص المؤاخذه، بل لابدّ أن یکون المصحّح جمیع الآثار، لظهور کون رفع کلّ من التسعه من خواصّ اُمّه النبیّ صلی الله علیه و آله ، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذه أشکل الأمر فی کثیرٍ من تلک الاُمور من الخطأ والنسیان والاضطرار، حیث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذه علیها، فلا اختصاص له بهذه الاُمّه .

والقول فی تصحیحه بأنّ الرفع المختصّ بهذه الآیه کان بلحاظ رفع مجموع التسعه، وإن لم یکن رفع بعضها مختصّاً بها؛ فإنّه شططٌ من الکلام، ولا فائده فیه، وخلاف لما سیظهر من الحدیث .

أقول: ولکن هذا الإشکال لو کان جاریاً جری فی الآیه النازله فی لیله المعراج، وهی آیه آخر سوره البقره، وهی قوله تعالی: «رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِینَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَیْنَا إِصْرا کَمَا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَهَ لَنَا بِهِ» الآیه، حیث یستفاد منه أنّ ذلک کان من برکات وجود رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، فکیف یمکن القول بحُسن العقوبه للغافل والناسی والمضطرّ؟

وجه ظهور الجواب أوّلاً: إنّا لم نلتزم بخصوص رفع المؤاخذه، بل المرفوع المصحّح هو جمیع الآثار ومنه المؤاخذه، فعلی هذا یمکن أن یکون الامتنان علی هذه الاُمّه من هذه الجهه، وذلک برفع جمیع الآثار لهذه الاُمّه بخلاف سائر الاُمم، حیث کان المرفوع لهم هو خصوص المؤاخذه.

وثانياً: إنّ هذا الجواب وإن سُلّم صحّته فی الحدیث، ولکن لا یصحّ فیالآیه، لصراحتها علی أنّ ما کان ثابتاً علی تلک الأُمم، وهو حمل الإصر علیهم ما هو مرفوع عن هذه الاُمّه، بإمکان أن یُقال بالمنع عن استقلال العقل بقبح المؤاخذه مع هذه الاُمور بقولٍ مطلق، فإنّ الخطأ والنسیان الصادرین من ترک التحفّظ لا یقبح المؤاخذه علیها، وکذا المؤاخذه علی ما لا یعلمون، مع إمکان الاحتیاط، وکذا فی التکلیف الشاقّ الناشئ عن اختیار المکلّف، والمراد بما لا یطاق هو ما لا یطاق بحسب العاده المتعارفه، لا ما لایقدر علیه أصلاً عقلاً کالطیران فیالهواء،مع إمکان أن یکون المراد من لا تُحمّلنا ما لا طاقه لنا به هو العذاب والعقوبه الأخرویّه.

وإن شئت الاطّلاع علی ما یشمل ذلک، فانظر الحدیث الطویل الذی رواه صاحب «الاحتجاج»(۱) عن موسی بن جعفر، عن أبیه، عن آبائه، عن علیّ بن أبی طالب علیهم السلام ، قال حینما سأله الیهودی عن فضائل رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال فی حدیثٍ، فقال صلی الله علیه و آله : «اللَّهُمَّ إذا أعطیتنی ذلک فزدنی، قال اللّه تعالی له: سَل، قال: ربّنا ولا تحمل علینا إصراً کما حملته علی الذین من قبلنا».

یعنی بالإصر الشدائد التی کانت علی من کان قبلنا.

إلی أن قال: «وکانت الاُمم السابقه إذا أصابهم أذیً من نجاسه قَرَضوه من أجسادهم، وقد جعلتُ الماء لاُمّتک طهوراً، فهذا من الآصار التی کانت علیهم فرفعتها عن اُمّتک» الحدیث.

بل فی «مجمع البحرین» فی مادّه (قرض): .

۱- الاحتجاج: ج ۱ / ۳۲۸ .

(والمِقراض واحدُ المقاريض التى تُقرض بها، ومنه الحديث: «كان بنوا إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطره بول قَرَضوا لحومهم بالمقاريض، أى قطعوها، ولعلّ ذلك كما قيل لشدّه نجاسه البول على الدم، وكان ذلك من بولٍ يصيب أبدانهم من خارج، لا أنّ الاستنجاء من البول كان بذلك وإلّا لهلكوا فى مدّهٍ يسيره»(۱).

حيث يظهر من هذين الحديثين أنّ الاُمم السابقه كانت فى شدّه أعظم منّا، ولعلّ قرضهم لحومهم كان على نحوٍ لا يكون خارجاً عن قدرتهم بواسطه ضخامه جلدهم، وكان ذلك فى بعض النجاسات لا كلّها.

وكيف كان، يكفى فى صدق الرفع عن هذه الاُمّه، وجود ذلك فى الاُمم ولو فى الجمله، كما لا يخفى .

وكيف كان، فما ذكرنا فى معنى الرفع كان جامعاً لجميع الإشكالات الوارده فى مدلول هذا الحديث .

أقول: نعم، بقى هنا إشكالان آخران:

الإشكال الأوّل: أنّ شمول حديث الرفع لرفع المؤاخذه بنحو العموم أو الخصوص؛ يعنى أنّ المؤاخذه بالنسبه إلى الحكم الموجود فى موردٍ من الوجوب أو الحرمه بحسب تركه أو فعله يعدّ من الآثار العقليّه المترتّبه على الحكم؛ أى إذا ترك المكلّف الواجب أو فَعَل الحرام لترتّب عليهما حسن العقوبه والمؤاخذه عقلاً، بخلاف ما لو أتى بالمأمور به حيث ترتفع المؤاخذه، فالمؤاخذه ليست من الآثار المجعوله حتّى تكون قابله للرفع، فضلاً عن أنّ حديث الرفع إنّما يرفع أثراً شرعيّاً؛ أى الذى كان أمره بالوضع والرفع بيد الشارع لا ما لا يكون كذلك، والمؤاخذه .

۱- مجمع البحرين، مادّه قرض: ص۳۳۲ .

یكون من قبیل الثانی دون الأوّل، فكیف الخلاص عن هذا الإشكال ؟

بل یمكن أن یُقال: إنّ ثبوت هذا الإشكال یستلزم خروج الشُّبهات الحكمیّه عن مورد الروایه، لأنّ الحرمه المجهوله مثلًا لیس لها أثر شرعاً، بل أثرها مجرّد المؤاخذه، وقد عرفت أنّها غیر قابله للتصرّف الشرعی، وهكذا الوجوب الشرعی، وهكذا الوجوب المجهول.

وقد اُجیب عن هذا الإشكال: (بأنّ المؤاخذه وإن لم تكن قابله للرفع والوضع بنفسها، لكنّها قابله لهما بواسطه منشأها، فإنّه للشارع أن یثبت المؤاخذه بإیجاب الاحتیاط فی حال الجهل، فإذا لم یوجب الاحتیاط ترتفع المؤاخذه، فیصحّ إسناد رفعها إلی الشارع.

مضافاً إلی إمكان القول بأنّ نسبه الرفع إلی الشُّبهات الحكمیّه لیست بملاحظه الآثار بل بملاحظه نفسها، لأنّ الحكم بنفسه ممّا تناله ید الجعل).

هذا كما عن المحقّق الحائری فی «الدرر»(۱).

أقول: والإنصاف أن یقال فی رفع الإشكال؛ أنّ المرفوع إذا كان نفس المتعلّق من الخطأ والنسیان والمجهول بما له من المعنی، فلا یبقی له شیءٌ حتّی یقال بأنّ أمر كذا رُفع دون كذا، فإنّ رفع الشیء عباره عن رفع كلّ ما له من الأثر، سواء كان الأثر أثراً عقلیّاً له أو شرعیّاً، فحینئذٍ لا یكون الملحوظ هو خصوص المؤاخذه حتّی یقال إنّها لیس بأثر شرعی، بل الملحوظ فی صحّه الرفع رفع نفس الشیء ادّعاءً، لعدم وجودٍ له من الأثر فی عالم التشریع، مضافاً إلی صحّه جوابه الأوّل بأنّ المقدور بالواسطه مقدورٌ، فإذا رَفع الحكم، یكون بذلك قد رفع جمیع ما .

۱- الدرر: ج۲ / ۴۴۴ .

له من الآثار حتّى المؤاخذه.

وعليه، فما استشكله المحقّق الحائرى بعد ذلك بقوله: (ثمّ لاـ يخفى أنّه لا يرتفع الإشكال بجعل المرفوع تمام الآثار، إذ منها المؤاخذه، فانضمام الآثار التى يصحّ رفعها امتناناً إلى ما لا يصحّ كذلك غير صحيح)(١) .

ليس على ما ينبغى، لما قد عرفت بأنّ رفع المؤاخذه برفع الشىء قهرىٌ لاـ يحتاج إلى لحاظه، فالمرفوع هو الجميع، ويساعده الاعتبار والامتنان حتّى بالنسبه إلى المؤاخذه، وهذا هو الأقوى .

الإشكال الثانى: هو أن يقال بأنّه إن أُخذ التقدير وهو المؤاخذه فقط، استلزم ذلك قلّه الإضمار، بخلاف ما لو أوجب الحكم برفع جميع الآثار، فلابدّ لكلّ واحدٍ واحد من الآثار من تقدير وإضمار، ولا يخفى أنّ قلّه الإضمار أولى من كثرته، هذا كما صدر عن بعض الفحول.

أقول: أورد عليه الشيخ بجمله واحده، وهى قوله: (وهو كما ترى)، ولعلّه أراد بعدم ورود هذا الإشكال، وقد وجّه المحقّق الفشاركى ذلك بإمكان أن يقال بإضمار واحد فى صوره جميع الآثار هو لحاظ التقدير كلمه واحده وهى جميع الآثار، مثل تقدير كلمه واحده وهى المؤاخذه.

أقول: ولكن الجواب الحقيقى على مختارنا هو ما عرفت من عدم وجود تقدير أصلًا كما قلنا فى صدر البحث، بل الرفع متوجّهٌ إلى نفس الشىء، فإذا انعدم الشىء عن صفحه الوجود ولو فى عالم التشريع، ارتفع جميع آثاره من دون حاجه إلى التقدير أصلًا.
.

١- الدرر: ج ٢ / ۴۴۴ .

هذا،وقد حاول الشيخ قدس سره توجيه قول المستشكل بطريقهٍ اُخرى وهو أن يُقال:

(إنّ تقدير رفع المؤاخذه متيقّن فی الجميع ، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل قطعی).

ثمّ تصدّى رحمه الله بنفسه فی الإشكال عليه، بقوله:

(وفيه: إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الروايه، لا لإثبات ظهورها فی رفع المؤاخذه، إلّا أن يُراد إثبات ظهورها من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذه، يوجب عدم التخصيص فی عموم الأدلّه المثبته لآثار تلك الاُمور، وحملها على العموم يوجبُ التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلّه مبيّن لتلك الروايه، فإنّ المُخصّص إذا كان مجملاً من جهه تردّده بين ما يوجبُ كثره الخارج وبين ما يوجب قلّته، كان عموم العام بالنسبه إلى التخصيص المشكوك فيه مبيّناً لإجماله، فتأمّل). انتهى كلامه(۱).

ولكن يرد على كلام الشيخ أوّلاً: بأنّ عموم العام لا يكون مبيّناً لإجمال المخصّص، ولا إجمال المخصّص يوجبُ سرايه الإجمال إلى العام، غايه الأمر حيث إنّ وجه تقديم المخصّص على العموم كان بملاك الأظهريّه، فعند الإجمال يوجب فقدان هذا الملاك، فيكون العام بعمومه حجّه لا يجوز رفع اليد عنه إلّا بحجّه أقوى، فلازم ذلك هو وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيره بواسطه شمول عموم: (أكرم العلماء)، وإجمال الفسّاق فی: (لا تكرم الفسّاق منهم)، وهذا لا يوجبُ كون المراد من الفسّاق فی كلّ موردٍ وقع موضوعاً لحكمٍ مثل: (لا تقتدی بالفاسق)، هو المرتكب للكبيره فقط . .

۱- فرائد الاُصول للشيخ: ص۱۹۶ .

وثانیاً: قد عرفت منّا بأنّ الرفع فی حدیث الرفع لا إجمال فیه، بل یکون للشیء بنفسه، وبانتفاء الشیء ولو تشریعاً تنتفی آثاره جمیعاً، فبذلک تتحقّق صحّه دعوی ظهوره فی رفع جمیع الآثار التی تکون رفعها بید الشارع وفی رفعها امتناناً، فبذلک یوجبُ التخصیص فی عموم تلک الاُمور من دون تردید وإجمال.

***

جریان حدیث الرفع فی الشُّبهات الموضوعیّه والحکمیّه

جریان حدیث الرفع فی الشُّبهات الموضوعیّه والحکمیّه

بعد الوقوف علی مدلول الاُمور المذکوره عن حدیث الرفع، نقول:

إنّ حدیث الرفع یعدّ من الأدلّه الدالّه علی البراءه فی الشُّبهات الموضوعیّه والحکمیّه،ودلالته علیذلک تامّه،ومؤیّد لمایحکم الممتثل به من قبح العقاب بلا بیان، ویعدّ هذا الحدیث من أحسن الأدلّه النقلیّه وأکثرها تداولاً واستناداً بین الاُصولیّین.

أقول: بالنسبه إلی بیان حدود ما یتعلّق به الرفع من الاُمور التسعه، وملاحظه أنّ أیّ أثر یمکن رفعه بحدیث الرفع وما لا یمکن، ثمّ ملاحظه النسبه فی وجه تقدیم حدیث الرفع علی سائر الأدلّه الأوّلیّه، لا محیص من تقدیم بیان اُمورٍ لذلک، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

وینبغی التنبیه علی اُمور :

بیان النسبه بین الأدلّه الأوّلیّه مع دلیل الرفع

بیان النسبه بین الأدلّه الأوّلیّه مع دلیل الرفع

الأمر الأوّل: فی أنّ النسبه بین الأدلّه الأوّلیّه المتکفّله للأحکام الأوّلیه، مع حدیث الرفع، هل هی العموم من وجه، حتّی یوجب ملاحظه ما هو المرجّح فی مورد التصادق؟

أم النسبه هی العموم والخصوص المطلق ؟

أم هی علی نحو الحکومه، بأن یکون دلیل حدیث الرفع حاکماً علی الأدلّه الأوّلیّه؟ وجوه.

قد یتوهّم: بأنّ النسبه الاُولی هی الصحیحه، بلحاظ أنّ النسبه إذا لوحظت بین دلیل حرمه الزنا فی آیه وجوب الجلد، ووجوب القطع فی آیه السرقه، یعمّ صورتی الإکراه والاضطرار وغیرهما، کما أنّ ما دلّ علی رفع الإکراه والاضطرار یعمّ، من جهه کون موردهما الزنا والسرقه أو غیرها، فعلی هذا لا وجه للحکم بتقدیم رفع الإکراه والاضطرار علی الدلیل الأوّلی فی مورد جمع الإکراه والزنا أو السرقه والاضطرار،بل یجب فیه ملاحظه المرجّحات فی باب التعارض والتراجیح، من ملاحظه المرجّحات الداخلیّه والخارجیّه.

قد أجاب عن هذا القول المحقّق النائینی قدس سره ، بقوله: (هذا التوهّم فاسدٌ، فإنّ حدیث الرفع یکون حاکماً علی أدلّه الأحکام، فلا تلاحظ النسبه بینهما، کما لا تلاحظ النسبه بین أدلّه الأحکام وبین ما دلّ علی نفی الضرر والعُسر والحَرج، ولا فرق بین تلک الأدلّه وبین دلیل رفع الإکراه والاضطرار، سوی أنّ الحکومه فی أدلّه نفی الضرر والعُسر والحرج إنّما تکون باعتبار عقد الحمل، حیث إنّ الضرر

والعُسر والحَرج من العناوين الطارئه على نفس الأحكام، فإنّ الحكم قد يكون ضرريّاً أو حرجيّاً وقد لا يكون .

وفى دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلك إنّما يكون باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا يمكن طروّ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها ومتعلّقاتها، فحديث الرفع يوجبُ تضييق دائره موضوعات الأحكام، نظير قوله عليه السلام : «لا شكّ لكثير الشكّ»، أو «لا سهو مع حفظ الإمام»، ونحو ذلك ممّا يكون أحد الدليلين متكفّلاً لما اُريد من عقد وضع الآخر، وسيأتى فى محلّه أنّه لا تلاحظ النسبه بين دليل الحاكم والمحكوم، ولا قوّه الظهور وضعفه، بل دليل الحاكم يُقدَّم على دليل المحكوم وإن كانت النسبه بينهما العموم من وجه، أو كان دليل المحكوم فى المفاد أظهر من دليل الحاكم، ونتيجه كلّ حكومهٍ هى التخصيص، فلا ينبغى التأمّل فى حكومه حديث الرفع على أدلّه الأحكام، وتكون النتيجه تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسه على موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها)، انتهى كلامه(۱).

أقول: وقد أورد على كلامه :

أوّلاً: بأنّ المنفىّ فى نفى الحَرج والضرر عباره عن نفس الضرر والحرج، لا الأمر الحرجى والضررى، حتّى يكون المنفىّ فيهما فى عقد الحمل، بل يكون المنفىّ فى ناحيه عقد الوضع، فتقسيمه بأنّ الحكم قد يكون حرجيّاً وضرريّاً وقد لا يكون ليس فى محلّه. .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۴۷ .

وفيه: فرض إنّ المنفىّ فى مثل لا ضرر ثابتٌ فى ناحيه عقد الوضع دون الحمل أمرٌ حسن، إلاّ أنّ هذا لا يوجب أن يكون التقسيم بـالحكم الضـررى والحرجى وغيرهمـا غلطـاً، لوضوح أنّ العسـر والحرج والضـرر تعـدّ من العناوين الطارئه والعارضه، ولابـدّ من عروضه على شـىء، وهو ليس إلاّ الحكم، لأنّه هو الذى قد يكون حرجيّاً وقد لا يكون، وهكذا فى الضـرر، غايه الأمر يكون نفى الشـارع فى لسـان تلك الأدلّه بصوره الادّعاء فى مثل لا ضـرر، كما كان بلحاظ ذلك فى مثل قوله عليه السـلام : «لا شكّ لكثير الشكّ»، و «لا سـهو للإمام مع حفظ المأموم»، و«لا ربا بين الوالـد والولد»، حيث يكون النفى بلحاظ أصل وجود هذه الاُمور، ولو كان الصحيح فى كلّ واحدٍ منها شيئاً لذلك الشىء .

وثانيـاً: بأنّ لسان الأدلّه فى مثل لا ضـرر، و«ما جُعل عليكم فى الـدِّين من حرج»، مختلفٌ حيث إنّ نفى الجعل ربما يشـير إلى أنّ الشارع فى مقام التشـريع؛ أى لم يُشـرّع حكماً حرجيّاً، فلا يبعـد القول فيه بكونه فى مرحله عقـد الحمل ينفيه، لـدلاله لفظ الجعل إليجهه الحكم،هـذا بخلاف مثل لا ضـرر وأمثال ذلك حيث يكون بصوره عقـد الوضع لا الحمل، فاقتران هـذين العنوانين هنا لا يخلو عن مسامحه.

وثالثـاً: إنّ الضـرر والحرج من العنـاوين الطـارئه على الموضوعـات الـتى وقعت تحت دائره الحكم كـالصوم والوضـوء والمعـامله المغبون فيها أحد الطرفين، فإنّ الموصوف بالضرر والحرج نفس هذه العناوين.

نعم، قـد ينسـبان إلى أحكامهـا بنحوٍ من العنـايه والمجـاز، فـإنّ إلزام الشارع وتكليفه ربما يصـير سـبباً لوقوع المكلّف فى الضـرر والحرج، وعلى هذا فلا يصحّ قوله: (إنّ الضرر والحرج من العناوين الطارئه على نفس الأحكام)، اللّهُمَّ إلاّ أن

يريد ما قلنا من المسامحه.

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ إسناد الضرر إلى الشيء أو إلى الشخص متفاوتٌ، وهو يكون مثل إسناد القتل والقطع بالآله القتّاله والقطّاعه حيث إنّه بالآله يقتل ويقطع والذى يوجب حصول القتل والقطع إنّما هى الآله كالسيف أو السكّين، إلاّ أنّه يصحّ إسناد القتل إلى الشخص حقيقةً لأنّه أوجب إيجاد القتل والقطع بالواسطه بالرغم من أنّ الآله هى الواسطه فى تحقّق الوصف، وبرغم ذلك لا يكون موجباً لكون الإسناد إلى الشخص مجازيّاً، بل يكون إسناداً حقيقيّاً، فما يوجب الضرر والحرج هو حكم الشارع بالإيجاب لما يكون وجوده ضرريّاً وحرجيّاً للإنسان، فإسناد الضرر والحرج إلى حكم الشارع يكون بالحقيقه لا ـ المجاز والمسامحه، فتقسيم الأحكام إلى القسمين يعدّ تقسيماً حقيقيّاً لا مجازيّاً.

نعم، قد يكون الضرر مستنداً إلى الشيء من دون إسناد إلى شخصٍ آخر، بل يكون مستنداً إلى نفسه كما لو اختار من عند نفسه بيعاً ضرريّاً أو صوماً كذلك، ولم يحكم الشارع بلزوم ذلك، فيصحّ إسناد الضرر حقيقةً إلى نفسه، ولذلك إذا سئل عمّن أضرّه لأسنده إلى نفسه دون الشارع أو إلى غيره، فمثل الفعل فى الخارج يكون مثل الآله فى المثال السابق، فنسبه هذه العناوين إلى ذلك تكون من جهه كون الوصول إلى تلك العناوين يكون بواسطه هذه الاُمور مثل الوضوء والصوم والسيف والسكّين، فتأمّل فإنّه لا يخلو عن دقّه.

ومن هنا يظهر بأنّ الخطأ والنسيان قد يعرضان على الموضوعات، وقد يعرضان على الأحكام، فما ذكره النائينى بأنّ الخطأ والنسيان لا يعرضان على الأحكام، بل يعرضان على الموضوعات والمتعلّقات لا يخلو عن ضعفٍ.

أقول: وأمّا أصل دعواه من كون دليل حديث الرفع حاكماً على الأدلّه الأوّليّه المتكفّله للأحكام الأوّليّه، فيقدّم عليها من دون ملاحظه حال النسبه بينهما أی سواءٌ كانت النسبه هی العموم من وجه، أو الخصوص المطلق، حيث لا يكون وجه تقديم الدليل الحاكم على المحكوم إلّا بلسان الحكومه، أی يكون دليل الحاكم ناظراً وشارحاً ومبيّناً لدليل المحكوم ومن دون ملاحظه أقوائيّه ظهور العام أو الخاص فی مثل ذلک، كما هو الملاحظ فی العموم والخصوص، كما لا يلاحظ ما هو المرجّح منهما، كما لا يلاحظ ذلک فی العامّين من وجه .

فهو فی غايه المتانه، فتكون نتيجه ذلک هو التخصيص فی الدليل الأوّلی من حيث العمل فلا يجری الحدّ على من أُكره على الزّنا والسرقه أو اضطرّ إليهما وأمثال ذلک .

***

فیما یرفعه حدیث الرفع

فیما یرفعه حدیث الرفع

الأمر الثانی: لا إشکال فی أنّ حدیث الرفع ورد فی مقام الامتنان علی الاُمّه وإرفاقاً بهم، کما یدلّ علی ذلک قوله: «علی اُمّتی»، غایه الأمر یقع البحث فی أنّه هل یعتبر کون وضع ذلک الشیء وعدم رفعه خلافاً للمنّه، أو یصحّ دخوله فی حدیث الرفع وشمول الحدیث، بأن یکون فی رفعه امتناناً، سواء کان فی موضعه خلافاً للامتنان أم لا؟

والذی یصرّح به المحقّق ا لعراقی فی نهایته هو الأوّل، ولکن الحقّ هو الثانی، فانظر إلی کلامه، حیث یقول:

(الأمر الرابع: الظاهر من الرفع بملاحظه وروده فی مقام الامتنان علی الاُمّه، هو الاختصاص برفع الآثار التی یکون وضعها خلاف المنّه، فما لا یکون کذلک کان خارجاً عن مصبّ الرفع، ولا مجال للتمسّک بالحدیث لرفعه، وإن فرض الامتنان فی رفعه، ولا أقلّ من الشکّ فی شمول حدیث الرفع لمثله، فیؤخذ بالقدر المتیقّن، ولا یکون ذلک إلّا الآثار التی کان وضعها خلاف المنّه علی المکلّف، لا مطلق ما یکون فی رفعه الامتنان والتوسعه علی المکلّف، وإن لم یکن فی وضعه ضیق علیه.

ومن ذلک نقول: إنّه لا یشمل الحدیث فیما لا یعلمون الحکم الواقعی الثابت للذّات فی المرتبه السابقه علی الشکّ، لعدم کونه بوجوده الواقعی ممّا فیه الضیق علی المکلّف حتّی یقتضی الامتنان رفعه.

کما أنّه لا یشمل الجهل بالحکم، وکذا الخطأ والنسیان عن تقصیر من

المكلّف، وكذلك الاضطرار ونحوه، إذ لا يأبى العقل حينئذٍ عن فعليّه التكليف واستحقاق العقوبه على المخالفه.

نعم، لو بلغ التحفّظ عن الوقوع فى الاُمور المزبوره إلى حدّ الحرج، يشمله حديث الرفع؛ لأنّ وضع التكليف حينئذٍ خلاف الامتنان، فكان حديث الرفع من هذه الجهه نظير حديث نفى الضرر الوارد فى مقام الإرفاق بالاُمّه، الغير الشامل للمقدم على الضرر، ولذلك تراهم يفرّقون فى أبواب المعاملات بين المُقْدِم على الضرر كمورد الإقدام على المعامله مع العلم بالغبن، وبين غيره، حيث يتمسّكون بنفى الضرر على نفى لزوم المعامله الغبنيّه فى الثانى دون الأوّل، مع أنّ فى نفى اللّزوم كمال المنّه على المُقْدِم فى الأوّل أيضاً .

وممّا ذكرنا من ورود الحديث فى مقام الامتنان على الاُمّه، يظهر اختصاص المرفوع أيضاً بالآثار التى لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلّف، فما لا يكون كذلك، لا يشمله حديث الرفع، كما فى الشرائط الراجعه إلى أصل التكليف كالاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ ونحوها، حيث لا يجرى فيها حديث الرفع لاقتضاء رفع الشرطيّه فيها لوضع التكليف على المكلّف، وهذا خلاف الإرفاق فى حقّه، بخلاف شرائط الواجب، فإنّه يجرى فيه حديث الرفع كما سنشير إليها .

كما أنّه لو كان رفع التكليف عن شخصٍ موجباً لضيق الآخر، لا يجرى فيه حديث الرفع)، انتهى كلامه(۱).

ويمكن أن يضاف لدعواه أمثلةٌ اُخرى مثل الإتلاف الصادر عن المضطرّ والمُكرَه عليه بالنسبه إلى أموال الغير، فإنّ حديث الرفع لا يشمله، لأنّه وإن كان .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۱۲ .

فی رفعه منّه علی المکره والمضطرّ، إلاّ أنّه خلاف الامتنان للمالک، بل وهکذا لو لم یکن منّه علی نفس المباشر مثل ما لو اضطرّ إلی بیع داره، فلا یشمله حدیث الرفع لرفع صحّه بیع داره لکونه خلافاً للامتنان.

أقول: وفی کلامه مواقع من نظر:

أوّلاً: دعوی اختصاص حدیث الرفع بما إذا کان وضعه خلاف الامتنان، فرفعه امتنان، لیس علی ما ینبغی؛ لأنّه لا معنی للتفکیک بینهما حتّی یُدّعی الاختصاص، إذ الشیء ما لم یکن وضعه فیه مشقّه وکلفه لا یوجبُ رفعه امتناناً، فموضوع الحدیث من أوّل الأمر یضیّق بذلک، أی کلّ ما یکون وضعه فیه مشقّه ففی رفعه منّه، فعدم شمول حدیث الرفع للحکم الواقعی قبل الشکّ بالرتبه السابقه، لیس لأجل ما ذکره، بل لعدم ارتباطه بالمکلّف فی حال شکّه، لأنّه کان مربوطاً بسابقه، کما لیس فی وضعه کُلفه لیس فی رفعه منّه؛ لأنّ وجوده وعدمه فی تلک المرتبه بالنسبه إلی حال شکّ المکلّف یکون علی السواء.

وثانیاً: إنّ عدم شمول حدیث الرفع للجهل والخطأ والنسیان التقصیری،لیس لأجل ذلک، لوضوح أنّ أیّ امتنانٍ أحسنُ من رفع المؤاخذه مثلاً عن مثل هذا الجهل والخطأ والنسیان، بل لعلّ وجه عدم شموله هو استلزامه نقض الفرض للشارع، لأنّه یصحّ لکلّ مکلف بأن لا یحصّل العلم للأحکام فیترکها کذلک، ولا عقوبه له علی الفرض بواسطه حدیث الرفع وهو مقطوع البطلان.

وثالثاً: إنّ ما قاله من أنّ شمول حدیث نفی الضرر للمقدم یکون کمال المنّه فی نفی لزوم المعامله وبرغم ذلک لا یشمله للزوم ذلک بلوغه إلی حدّ الحَرج، ممّا لا یخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ من أقدمَ علی ضررٍ لیس فیه فائده معقوله، لا

محیص عن فرض أن یکون عنده مایلاحظه فیتجویز إقدامه علیه مع علمه بضرره.

وعلیه، فلا- إشکال حینئذٍ فی أنّه لو قلنا بشمول الحدیث لمثله، وحکمنا بعدم لزوم معاملته، کان ذلک خلافاً لغرض المُقْدِم، ومخالفاً للامتنان، لا لاستلزامه الحرج فقط، وإن کان ربما یستلزمه.

وبالجمله : فالأحسن هو القول بأنّ ما فیه لسان الامتنان، لا یشمل ما لایکون فی رفعه منّه ولو بالنسبه إلی الغیر إذا لوحظ معه، کما عرفت .

***

فی انتفاء أثر الرفع بتبدّل الموضوع

فی انتفاء أثر الرفع بتبدّل الموضوع

الأمر الثالث: یعتبر فی الأثر الذی یراد رفعه بحدیث الرفع، أن یکون الأثر مترتّباً علی الشیء والموضوع، بلا شرطٍ عن طروّ العناوین وجوداً وعدماً.

وبعباره اُخری: لا یعتبر فی موضوع الأثر عنوانٌ خاصّ مثل العمد أو الخطأ والنسیان ونحو ذلک، وإلّا لم یشمله حدیث الرفع، والأولی أن نمثّل لذلک بمثل القصاص إذ هو حکمٌ وأثرٌ قد ترتّب علی القتل بصوره العمد، أو مثل الکفّاره التی هی حکمٌ قد تترتّب علی موضوع العمد فی الإفطار والأکل ونحوه ونظائرهما، فإنّه لو أخطأ أو نسی فصدرت منه القتل والإفطار، فلا یشمله حدیث الرفع، لأنّ الحکم بنفسه ینتفی بانتفاء موضوعه وهو العمد، فلا قصاص ولا کفّاره، مع أنّه لا معنی لرفع الخطأ والنسیان هنا برفع القصاص والکفّاره، لعدم کونهما من آثار الخطأ حتّی یرفعهما.

کما أنّه کذلک أی لا یشمله حدیث الرفع ما لو اعتبر ثبوت الأثر علی موضوع الخطأ والنسیان، کالدیه فی قتل الخطأ، وسجدتی السهو عند الخطأ والنسیان، حیث لا یکون مرفوعاً بحدیث الرفع، بل یمکن ذلک لأنّ عنوان الموضوع یقتضی وضع تلک الآثار لا رفعها، بل المراد من المرفوع فی حدیث الرفع، هو الآثار المترتّبه علی نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد التی رفع الشارع حکمهما عن ذلک الفعل إذا صدر عن خطأ.

کما أنّه لا یشمل لما لا یکون الأثر مترتّباً علی فعل المکلّف، بل کان الأثر أمراً بعنوان خاصّ من العناوین الخارجیّه، غیر مرتبط بفعل المکلّف، مثل ما لو

أُكره الإنسان على أن يمسّ بدنه المتنجّس بالجسم الطاهر، حيث يوجب تنجّسه، فلا مجال فى هذه الحاله من الحكم بإجراء أصاله البراءه وحديث الرفع والحكم بعدم تنجّسه مع العلم بحصول الملاقاه والسرايه، لأنّ تنجيس الملاقى لم يترتّب على الملاقاه على أنّه فعل للمكلّف، بل هو مترتّب على الشىء بنفسه ولو لم تكن الملاقاه حاصلًا ومستنداً إلى فعل المكلّف، ولعلّ وجه خروج مثل هذا عن حديث الرفع إجماعاً كما عن النائينى كان لذلك لا لجهه التعبّد فيه .

ومثله أيضاً لا يمكن رفع وجوب قضاء الفائت من المكلّف اضطراراً أو إكراهاً، لأنّ وجوب القضاء مترتّبٌ على عنوان الفوت، حتّى ولو كان حاصلًا بغير استناد إلى فعل المكلّف، لأنّ الدليل بنفسه واردٌ على نحو يثبت القضاء إذا تحقّق موضوعه وهو الفوت، ولو لم يكن الفوت مستنداً إلى فعل المكلّف، كما لا يخفى.

هذا كما عن صاحب «مصباح الأُصول» .

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الوجه فى عدم شمول حديث الرفع لمثله، ليس لما ذكره من الوجه الأوّل، بل لأنّ حديث الرفع إنّما يرفع الأثر الذى كان للشىء لا بشرط عن خصوصيّه الاضطرار وعدمه، وكان فى رفعه منّه على الاُمّه، فعلى هذا يأتى البحث عن متعلّق المرفوع فيما ورد من أنّ المضطرّ إلى ترك صلاته فى وقته.

فإن كان المرفوع هو الحكم الأوّلى من وجوب الصلاه، فيكون معناه أنّه قد رفع عنه وجوبها، فلا معنى حينئذٍ للحكم بوجوب القضاء عليه، بعد ما لم يكن أصل الصلاه واجبه عليه.

وإن كان المراد هو رفع متعلّق الاضطرار، وهو تركه ما يفى كأنّه لم يقع الترك عن اضطرار، فهو خلاف للمطلوب؛ لأنّ لازمه كون الترك مستنداً إلى

اختیاره، فلازمه وجوب القضاء، وهو خلاف الامتنان.

وإن کان المراد من المرفوع هو وجوب القضاء، فهو لم یتعلّق علیها الاضطرار حتّی یرتفع.

وعلیه، فالأولی أن یقال فی وجه وجوب القضاء فی مثل ذلک، وعدم شمول الحدیث له حکماً، هو أنّ المرفوع نفس وجوب الصلاه لولا الاضطرار، إلاّ أنّه هنا خَرَج عن عموم الحدیث بواسطه دلیلٍ آخر، یدلّ بالخصوص فی مثل الصلاه بوجوب القضاء، وهو قوله علیه السلام : «لاـ تترک الصلاه بحال»، الشامل لحال الاضطرار وغیره، فحیث لاـ یمکن عقلًا أن یحکم بالعقوبه فی ترک الاضطراری، فلا محیص من الحکم بنفی القضاء، لکن الدلیل بالخصوص یوجب الخروج عن عموم حدیث الرفع، لا لما ذکره.

وعلیه، فالحکم بوجوب القضاء لولاـ وجود دلیلٍ بالخصوص لإیجابه، مثل: «اقضِ ما فات کما فات»، یمکن أن یکون بواسطه الجمع بین حدیث الرفع فی الاضطرار وبین دلیل: «الصلاه لا تترک بحال» .

فتکون النتیجه حینئذٍ: أنّ ترک الصلاه فیالوقت لا عقوبه فیه عند الاضطرار، ویجب فیها القضاء، لعدم تحقّق الترک المنفیّ فی الحدیث.

هذا، مع إمکان الإشکال فی صدق الإکراه للصلاه مع ما لها من المراتب من الإیماء والإشاره، بل حتّی فی القلب کما فی صلاه الغرقی والمهدوم علیه، فحینئذٍ إذا ترکها کذلک، فلابدّ فیها القضاء لصدق الفوت العمدی کما لا یخفی .

الأمر الرابع: فی أنّ حدیث الرفع هل هو مختصٌّ بما إذا کان متعلّق الإکراه أو الاضطرار أمراً وجودیّاً، أو أنّ مورده هو الأعمّ منه، بحیث یشمل لما یکره علی

ترک شیء؟ فيه وجهان، بل قولان:

فقد ذهب إلى الأوّل المحقّق النائينى رحمه الله ووجّه تمسّكه بقوله:

(وإنْ أُكره المكلّف على الترک أو اضطرّ إليه أو نسى الفعل، ففى شمول حديث الرفع لذلک إشكال، مثلًا لو نذر أن يشرب من ماء دجله، فأُكره على العدم، أو اضطرّ إليه، أو نسى أن يشرب، فمقتضى القاعده وجوب الكفّاره عليه، لو لم تكن أدلّه وجوب الكفّاره مختصّه بصوره تعمّد الحنث، ومخالفه النذر عن إرادهٍ والتفات، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزله الموجود؛ لأنّ تنزيل المعدوم منزله الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلّف قد ترک الفعل عن إكراهٍ أو نسيان، فلم يصدر منه أمرٌ وجوديّ قابلٌ للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعاً، وجعله كالشُّرب حتّى يقال إنّه لم يتحقّق مخالفه النذر فلا حنث ولا كفّاره.

والحاصل: أنّه فرقٌ بين الوضع والرفع، فإنّ الوضع يتوجّه على المعدوم فيجعله موجوداً، ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلّف عن نسيانٍ أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتّب عليه آثار الوجود إن كان ذلک موافقاً للتوسعه والامتنان.

وأمّا الفعل الذى لم يصدر من المكلّف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه، فلا محلّ للرفع فيه؛ لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلّا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع بل مفاده الرفع)، انتهى محلّ الحاجه(1) .

١- فوائد الأُصول: ج٣ / ٣٥٢ .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أوّلاً: إنّ ترك شىء إذا أمكن تعلّق النذر والقَسَم به، وأمكن فرضه مركزاً للحكم، وموضوعاً للوفاء والنسيان والاضطرار، فإنّ الكفّاره قد تترتّب الكفّاره عليه، أى على ترك الترك وأمثال ذلك، الدالّ على كون العدم المضاف إلى شىء يتصوّر له موطناً فى عالم الاعتبار، وقابلٌ للرفع والوضع، فلذلك يصحّ للشارع رفعه بحديث الرفع، غايه الأمر أن يكون رفعه ونفيه بلحاظ نفى الآثار من الكفّاره والعقوبه وغير ذلك.

وثانياً: إنّ ما ادّعاه بأنّ رفع كلّ شىء مساوقٌ للمعدوم، والوضع له هو إثبات للموجوديّه إذا تعلّق الأوّل بالموجود والثانى بالمعدوم، غيرُ قابلٍ للقبول، لإمكان أن يكون الرفع والوضع بلحاظ الآثار بصوره الادّعاء لا الحقيقى حتّى يصحّ ما ادّعاه، فنفى الحكم هنا ليس معناه إثبات المنذور تركه، حتّى يترتّب عليه الكفّاره بحسب ذاته.

وعليه، فالظاهر أنّه لا فرق فى شمول حديث الرفع، فيما إذا كان المورد من الاُمور الوجوديّه أو الاُمور العدميّه ، وكلاهما يصحّ وقوعه مورد الرفع كما عرفت.

***

البحث عمّا يرفعه حديث الرفع

البحث عمّا يرفعه حديث الرفع

الأمر الخامس: يدور البحث فى المقام عن المرفوع فى هذه الموارد :

هل هو جميع الآثار والأحكام المترتّبه على الموضوعات بما لها من الأقسام، كما سنبيّن لک ؟

أو المرفوع عباره عن بعض الآثار والأحكام، مثلًا خصوص التكليفيّه من الأحكام دون الوضعيّه منها ؟

أو خصوص الأحكام المتعلّقه بالأفعال تكون مرفوعه دون المترتّبه على التروک وأمثال ذلک ؟

أقول: يعدّ هذا البحث فى حديث الرفع من أهمّ البحوث التى ينبغى البحث عنها فى حديث الرفع، ولذلک حريٌّ أن نستقصى الكلام فيه بما له من الخصوصيّات المرتبطه بالفقيه فى باب النسيان والاضطرار، المتعلّق بالعبادات أو المعاملات والإيقاعات، فنقول مستمدّاً من اللّه العون فى تقرير البحث:

ثبت من مطاوى المباحث السابقه باعتبار وجود اُمورٍ فى حديث الرفع ليصحّ التمسّک به، وهى :

۱ أن يكون الأثر الذى يراد رفعه من الآثار الشرعيّه دون غيرها من الآثار العقليّه والعاديّه.

۲ وأن يكون فى رفعه منّه وتوسعهً على العباد ، فلا يشمل ما يقتضى خلاف ذلک.

۳ وأن يكون الأثر للشىء بحسب جعله الأوّلى ، لا بشرطٍ عن طروّ

العناوين المذكوره فى الحديث مثل الخطأ والنسيان ولا بشرط عدمها، بل كان متعلّقاً على الشىء بصوره اللّابشرط.

۴ وأن يكون الرفع بلحاظ الرفع التشريعى الحقيقى بصوره الادّعاء لا التكوينى.

فإذا تحقّقت جميع ذلک، تصل النوبه إلى البحث عن حقيقه المرفوع كما عرفت فروضه فى صدر البحث، فنقول:

الأحكام المترتّبه على أفعال العباد على أقسام، لأنّه :

۱ قد تكون تكليفيّه .

۲ وقد تكون وضعيّه .

وفى كلّ واحدٍ منهما :

۱ قد تكون مترتّبه على الفعل بلحاظ صرف الوجود، بحيث لا يكون لوجوده الثانى ذلک الأثر.

۲ وقد تكون مترتّبه عليه بلحاظ مطلق الوجود، بحيث كلّما وجد الفعل كان الأثر مترتّباً عليه.

ثمّ إنّ معروض الحكم والأثر :

۱ إمّا أن يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل، بمعنى أنّ الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم، كما هو الغالب مثل: (لا تشرب الخمر)، أو (صلِّ)، حيث إنّ الخطاب متوجّهٌ إلى شخص الشارب والمصلّى.

۲ وإمّا أن يكون الفعل الصادر عن فاعله علّه لتوجّه الخطاب والحكم إلى غير فاعله، مثل شرب الخمر الصادر عن زيدٍ علّهً لتوجّه خطاب وجوب إقامه

الحدود إلى الحاكم المُقيم للحدّ.

فهذه جمله الأحكام والآثار المترتّبه على أفعال العباد.

وأمّا بيان حكم كلّ واحدٍ من الأقسام، فنقول:

فى الأحكام التكليفيّه:

۱ إن كان الحكم تكليفيّاً، وكان مترتّباً على فعل الفاعل بلحاظ مطلق الوجود، وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم، فإنّه لا إشكال فى سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرا أو نسيان أو خطأ، فلازم رفع الحكم عن الفعل، هو عدم كون الفعل حراماً لو كان محرّماً، لولا ـ طروّ هذه العناوين، مثل شرب الخمر إذا صدر عن إكراه، فإذا رفع بحديث الرفع كان معناه عدم حرمته، وعدم خروج فاعله وشاربه عن العداله لو كان واجداً لها قبل الشرب، لصيروره الشرب عن إكراه كالعدم، والحكم تابع لموضوعه، فإنّ لازم كون الفعل بلحاظ مطلق وجوده هو أن يلاحظ كلّ فعل بنفسه من حيث الحكم وطروّ العناوين، لأنّ الحرمه فى كلّ فعل يكون مستقلاًّ، فربما يكون بعض أفراده متعلّقاً للإ ـ كراه دون بعض، فكلّ ما طرء عليه أحد العناوين، جرى عليه حديث الرفع دون غيره .

۲ وإن كان الحكم أيضاً تكليفيّاً، إلّا أنّ الأثر كان مترتّباً على الفعل بلحاظ صرف الوجود، فهذا يختلف حسب اختلاف الآثار، لأنّه :

قد يكون الأثر من الآثار التى لا تقتضى المنّه رفعه، كمَن نذرَ أن يُكرم عالماً فأُكره على الإكرام، أو اضطرّ إليه، فإنّ حديث الرفع لا يشمله؛ لأنّ مقتضى شموله عدم كفايه ذلك الإكرام، وعدم تحقّق امتثال الأمر بالنذر ولازمه لزوم إكرامٍ آخر وفاءً للنذر، وهو خلاف الامتنان.

۳ وقد يكون الأثر من الآثار التى يقتضى رفعه منّه، مثل ما لو نذر أن لا يُكرم زيداً أو أن لا يشرب ماء دجله، فأُكره أو اضطرّ إليه، فإنّ حديث الرفع يشمله ويحكم بأنّه لا أثر فى حنث نذره بالإكرام، ولا كفّاره عليه، لصدوره عن إكراه واضطرار، وفى رفعه يكون منّه.

وكلّ هذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام، لكون تعلّق الإكراه والاضطرار وغيرهما هو فعلٍ من الأفعال، فشمول حديث الرفع إذا لم يكن رفعه خلاف الامتنان جائزٌ قطعاً.

وقد يكون متعلّق الإكراه أو الاضطرار أو النسيان تركاً من التروك، وهو مثل ما لو نذر أن يشرب ماءً خاصّاً كالفرات أو زمزم، فأُكره أو اضطرّ إلى تركه أو نسى أن يقوم بهما، فلا إشكال حينئذٍ أنّه لو كان هذا الترك صَدَر عنه بالاختيار والالتفات لصدق الحنث، وتعلّقت الكفّاره، ولكن الحال قد تحقّق الترك بأحد العناوين المذكوره، فهل يشمله حديث الرفع أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان:

قولٌ بعدم الشمول، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله كما أشرنا إليه فى الأمر الرابع، مستدلاًّ له بأنّ مرجع رفع الترك إلى الوضع وتنزيل المعدوم منزله الموجود وهو وضعٌ لا رفع، فلا يشمله .

ثمّ فرّع على ذلک كما فى فوائده :

أوّلاً: بعدم إمكان تصحيح العباده الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط، لنسيانٍ أو إكراه ونحو ذلک بحديث الرفع، لأنّه لا محلّ لورود حديث الرفع على السوره المنسيّه فى الصلاه مثلاً، لخلوّ صفحه الوجد عنها.

وثانياً: إلى أنّ الأثر المترتّب على السوره ليس إلاّ هو الإجزاء وصحّه

العبـاده، ومع الغضّ عن أنّ الإجزاء والصـحّه ليسـتا من الآثـار الشـرعيّه التى تقبـل الوضع والرفع، لاـ يمكن أن يكون رفع السوره بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصـحّه، فإنّ ذلک يقتضـى عـدم الإجزاء وفساد العباده، وهذا ينافى الامتنان وينتج عکس المقصود، فإنّ المقصود من التمسّک بحديث الرفع تصـحيح العباده لا إفساداها، فنفس الجزء أو الشـرط المنسىّ موضوعاً وأثراً لا يشمله حديث الرفع، ولا يمکن التشبّث به لتصحيح العباده.

وأمّا بالنسبه إلى المركّب الفاقد للجزء أو الشرط المنسىّ، فهو وإن كان أمراً وجوديّاً، قابلًا لتوجّه الرفع إليه، إلّا أنّه :

أوّلًا: ليس هو المنسىّ أو المكره عليه لتوجّه الرفع إليه.

وثانياً: لا فائـده فى رفعه، لأنّ رفع المركّب الفاقـد للجزء أو الشـرط لا يثبت المركّب الواجـد له، فإنّ ذلک يکون وضـعاً لا رفعاً، وليس للمركّب الفاقد للجزء أو الشرط أثر إلّا الفساد، وعدم الإجزاء، وهو غير قابل للرفع الشرعى.

أقول: ومن ذلـک يظهر فسـاد مـا قيـل من إنّ المرفوع فى حـال النسـيان إنّما هو جزئيّه المنسـىّ للمركّب، وما أشـکل عليه من أنّ الجزئيّه لا تقبل الجعل، فلا تقبل الرفع، وما أُجيب عن ذلک من أنّ الجزئيّه مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها، فتقبل الرفع برفع منشأ الانتزاع.

فـإنّ ذلـک كلّه خروجٌ عن مفروض الكلاـم، ولاـ ربـط له بالمقـام؛ لأـنّ جزئيّه الجزء لم تکن منسـيّه، وإلاّـ كان ذلک من نسـيان الحکم، ومحلّ الكلام إنّما هو نسـيان الموضوع ونسيان قراءه السوره مثلًا، فلم يتعلّق النسيان بالجزئيّه حتّى تشکل بأنّ الجزئيّه غير مجعوله، فيُجاب بأنّها مجعوله بجعل منشأ الانتزاع.

والحاصل: أنّ الإشكال فی شمول حدیث الرفع للجزء المنسیّ، لیس من جهه عدم قابلیّه الجزء للرفع الشرعی، إذ لا إشکال فی أنّه عند الشکّ فی جزئیّه شیء للمرکّب أو شرطیّته تجری فیه البراءه الشرعیّه، ویندرج فی قوله صلی الله علیه و آله : «رفع ما لا یعلمون»، بل الإشکال إنّما هو من جهه أنّه عند ترک الجزء نسیاناً مع العلم والالتفات بجزئیّته، لیس فی البین ما یرد الرفع الشرعی علیه من حیث الموضوع والأثر، فلا یمکن تصحیح العباده الفاقده للجزء أو الشرط بمثل حدیث الرفع، بل لابدّ من التماس دلیلٍ آخر علی الصحّه، وهو فی الصلاه قوله علیه السلام : «لا تُعاد الصلاه إلّا عن خمس».

إلی أن قال رحمه الله : تفصیلاً بین کون المنسیّ رکناً بالإبطال إن دخل فی رکن آخر، وإلّا فلا.

ثمّ قال رحمه الله : ولو کان المدرک فی صحّه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط نسیاناً حدیث الرفع، کان اللّازم صحّه الصلاه بمجرّد نسیان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غیر فرقٍ بین الأرکان وغیرها، فإنّه لا یمکن استفاده التفصیل من حدیث الرفع، ویؤیّد ذلک أنّه لم یعهد من الفقهاء التمسّک بحدیث الرفع لصحّه الصلاه وغیرها من سائر المرکّبات.

هذا إذا کان النسیان مستوعباً لتمام الوقت المضروب للمرکّب.

وأمّا فی النسیان الغیر المستوعب: فالأمر فیه أوضح، فإنّه لا یصدق نسیان المأمور به عند نسیان الجزء فی جزءٍ من الوقت مع التذکّر فی بقیّه الوقت، لأنّ المأمور به هو الفرد الکلّی الواجد لجمیع الأجزاء والشرائط، ولو فی جزءٍ من الوقت الذی یسع فعل المأمور به، فمع التذکّر فی أثناء الوقت، یجبُ الإتیان

بالمأمور به، لبقاء وقته لو كان المَدرك حديث الرفع لأنّ المأتى به الفاقد للجزء أو الشرط لا ينطبق على المأمور به، فلولا حديث لا تعاد كان اللاّزم إعاده الصلاه الفاقده للجزء نسياناً مع التذكّر فى أثناء الوقت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه فى كلّ ما مسّت الحاجه إلى تنزيل الفاقد منزله الواجد، لابدّ من التماس دليلٍ آخر غير حديث الرفع، كما أنّه فى كلّ مورد مسّت الحاجه إلى تنزيل الواجد منزله الفاقد، يتمسّك لذلك بحديث الرفع.

ومن هنا يمكن أن يفرّق بين الأجزاء والشرائط والموانع، وأنّه فى صوره إيجاد المانع نسياناً يصحّ التمسّك بحديث الرفع، إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت،فتأمّل جيّداً.هذا كلّه فيالأحكام التكليفيّه)،انتهيمحلّ الحاجه من كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من مواقع للنظر، لا بأس بذكرها بعد بيان ما هو المرفوع حقيقةً فى مثل نسيان الجزء والشرط، ولعلّ ذكر ذلك كان موجباً لظهور الإشكال الوارد على كلامه، وصيرورته أوضح، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

بعدما عرفت من أنّ المختار فى حديث الرفع هو رفع جميع الآثار لا ـ رفع بعض الآثار دون بعض، فحينئذٍ لابدّ أن يلاحظ بعد نسيان المكلّف لجزءٍ من أجزاء الصلاه كالقراءه مثلاً فهو :

تارةً: يكون نسيانه للقراءه مسبّباً عن نسيان أصل الجزئيّه، أى نسى كون القراءه جزءاً للصلاه بالنسيان الكلّى، ولذلك نسى خارجاً من إتيانها.

واُخرى: ما لا ـ يكون نسيانه إلاّ ـ باعتبار حال الإتيان فقط، لا من جهه الحكم والجزئيّه؛ أى كان عالماً بجزئيّتها لها، إلاّ أنّه نسى الموضوع فى حال العمل، .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۵۳ .

وعلى كلّ تقدير .

أقول: والـذى تعلّق به حـديث الرفع، ليس إلاّـ باعتبـار ما نسـى، ومعنى لا نسـيان له فيمن نسـى وتَرَك القراءه إذا لوحظ مع دليل المتوجّه لأصـل الصـلاه بأجزائها، لا يمكن إلاّ أن يكون بمعنى أنّ المأمور به ليس إلاّ ما أتى به خارجاً، يعنى فكأنّه لا تكليف له فى حال النسيان إلاّ بمقدار ما أتى به من الأجزاء والشرائط، فلا إعاده له.

وبعباره اُخرى: إذا فرضـنا حكومه مثل دليل حديث الرفع بالنسـبه إلى الأدلّه الأوّليّه الدالّه على بيان وجوب الصلاه بجميع أجزائها وشـرائطها، وفرض كونهـا عشـره أجزاء مثلاًـ فمعنى الحكومه بحسب النتيجه ليس إلاّـ بيان أنّ ما هو المأمور به فى حال النسـيان والجهل لو شـمله هو ليس إلاّ ما يؤتى به فى الخارج من الأجزاء والشـرائط، وحصل الامتثال بذلك، وسـقط الأمر بالامتثال، إذ لا معنى لبقاء الأمر بعد الامتثال.

واحتمال: أنّ ما نسى ليس إلاّ الموضوع والجزء أو الشرط دون الحكم أو الجزئيّه حتّى يتحقّق الامتثال .

مدفوعٌ: بعدم الفرق فى لسان الرفع بالنسيان بين أن يكون المنسىّ هو الحكم أو الموضوع، كما لا فرق فى مقتضى الحكومه على لسان الأدلّه الأوّليّه بين الأمرين، إذ بعد تسـليم الحكومه فى نسـيان الحكم والجزئيّه، يوجبُ تسـليم الحكومه فى نسـيان الموضوع والجزء.

والإشكال: بأنّ المنسىّ لم يأتِ فى صفحه الوجود، ولم يشغله حتّى يصحّ رفعه، إن كان المرفوع هو الموضوع، ولم يتعلّق النسيان بالحكم والجزئيّه إن كان

المرفوع هو الجزئيّه والحكم.

مندفع أوّلاً: بما قد عرفت فى الأمر الرابع بأنّ ترك الشىء له وجودٌ فى عالم الاعتبار، كما يقع مركزاً لسائر العناوين من النذر والعهد، فالرفع أيضاً يكون بلحاظ هذا الحال.

وثانياً: بأنّ الرفع لا يتعلّق بالجزء المنسىّ أو الشرط كذلك، حتّى يقال إنّه غير شاغلٍ لصفحه الوجود، بل الرفع متوجّهٌ إلى نفس النسيان الذى يعدّ بنفسه من الحالات النفسانيّه فينفيهما الشارع تعبّداً وادّعاءاً فى عالم التشريع، كما عرفت تفصيله فى المباحث السابقه.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا هذا الإشكال بأنّ المنسىّ فى نسيان الجزء لم يتحقق فى عالم الوجود حتّى يرفع دون نسيان الجزئيّه والحكم.

قلنا: نعيد هذا الإشكال عليكم فى نسيان الجزئيّه أيضاً ونسألكم عن المرفوع فيه فيما لو كان الحكم المجعول من ناحيه الشارع؟! فلا معنى لرفع ما هو الموجود فى الخارج فى عالم التشريع فى زمان الجعل بالنسبه إلى النسيان العارض الذى يتحقّق بعد ذلك خارجاً، إلاّ أن يرجع الرفع هنا إلى الدفع، يعنى بأن لم يجعل الجزئيّه لمن يعرض له النسيان بعد ذلك، لا بأن يكون الجزئيّه مجعولاً بالنسيان المتحقّق بعد ذلك يرفعه.

نعم، قد يمكن تصحيح ما ذكرنا بإرجاع حكومه هذه الأدلّه الأوّليّه إلى إفهام نتيجه أنّ المجعول فى حقّ الناسى، سواءٌ كان ناسياً فى الحكم أو الموضوع ليس إلاّ ما هو المأتى فى الخارج من الأجزاء والشرائط.

أقول: وبهذا البيان ظهر الجواب عن عدّه إشكالات ذكرها النائينى رحمه الله :

منها: أنّه كيف يرفع ما لا وجود له فى الخارج، وقد عرفت وجوده فى عالم

الاعتبار، مضافاً إلى أنّ الرفع متوجّهٌ إلى نفس النسيان لا إلى المنسيّ.

منها: بأنّ رفع أثر المنسيّ وهو الإجزاء والصحّه، ليس أثراً شرعيّاً، حيث ظهر بأنّ نتيجه جمع حديث الرفع مع الأدلّه الأوّليّه، هو إثبات الامتثال بالمأتى وصحّته، لا رفع الإجزاء والصحّه حتّى يقال إنّه أثرٌ عقلى .

كما ظهر الجواب عن الإشكال الثالث من إنّ رفع الصحّه والإجزاء يقتضى إثبات الوجوب للعباده ثانياً وهو خلاف الامتثال، حيث عرفت بأنّ مقتضى ما ذكرنا هو عدم وجوب الإعاده وصحّه العباده وهو موافق للامتنان.

كما ظهر الجواب عن الإشكال الرابع القائل بأنّه إن اُريد رفع الجزئيّه والحكم فإنّه ليس بمبنى، ولا فائده فى رفعه بما قد عرفت من عدم الفرق فيما ذكرنا من الحكومه بين كون المنسيّ هو الجزء أو الجزئيّه، كما لا يخفى .

أقول: بقى هنا إشكال وجه الفرق بين التمسّک بحديث لا تعاد من التفصيل فى وجوب الإعاده بين كون المنسيّ ركناً فيجب، وبين عدمه فلا يجب، بخلاف ما لو كان المدرک هو حديث الرفع، حيث يكون لازمه عدم الإعاده مطلقاً، مع أنّه لم يقل به أحدٌ من الفقهاء.

والجواب: إمكان أن يقال بأنّ مقتضى حديث الرفع وإن كان هو الحكم بالصحّه مطلقاً، إلاّ أنّه إذا لم يكن وجوب الإعاده من آثار نفس النسيان والجهل وإلاّ قد عرفت فى المباحث السابقه بأنّ حديث الرفع يشمل آثار المتعلّق للشىء بنفسه وبلا شرط، لا الآثار المتعلّقه للشىء مع شرط النسيان أو بشرط لا، والحال أنّ مقتضى بعض الأدلّه الوارده فى باب نسيان الركن من الصلاه، هو لزوم الإعاده، يعنى أنّ الدليل ورد على هذا الحكم فى حال النسيان ، مثل دلاله صريح حديث

لا تعاد(۱) بوجوب الإعاده فی مثل نسیان الرکوع أو السجده أو الجهل بهما فی ترکهما، بل هناک دلیل یستفاد منه لزوم الإعاده فی مثل الرکوع والسجده دون غیرهما وهو الخبر الموثّق الذی رواه منصور بن حازم، قال:

«قلت لأبیعبداللّه علیه السلام : إنّیصلّیت المکتوبه،فنسیتُ أن أقرأ فیصلاتی کلّها؟

فقال: ألیس قد أتممت الرکوع والسجود؟ قلت: بلی.

قال: قد تمّت صلاتک إذا کان نسیاناً» (۲).

حیث یستفاد من ذلک وغیره أنّ حکم النسیان فی غیر الرکن هو عدم الإعاده، کما هو مفاد حدیث الرفع، وأمّا فی الرکن مثل الرکوع والسجود والطهور والوقت والقبله کما ورد فی حدیث صحیح زراره الوارد فی الباب المذکور المعروف بحدیث لا تعاد فإنّه تجب الإعاده، فلا وجه للحکم بعدم الإعاده فی مثل الرکوع والسجود إذا نسیهما بحدیث الرفع، ولعلّ لذلک لم یتمسّک الفقهاء بهذا الحدیث فی نسیان الرکن، بخلاف سائر الأجزاء حیث یساعده نفس تلک الأدلّه لولا حدیث الرفع، فضلاً عمّا هو مقتضی لسانه.

أقول: ومن ذلک ظهر الجواب عمّا قیل فی النسیان لغیر المستوعب، من لزوم الإعاده فی الوقت إذا کان المدرک هو حدیث الرفع، بأنّ مقتضی هذا الحدیث لیس إلاّ وقوع الامتثال بالمرکّب الفاقد للجزء نسیاناً ولا تذکّر فی الأثناء؛ لأنّ المفروض أنّ المأمور به فی حقّ الناسی لیس إلاّ بما هو المأتی الفاقد للمنسی، فإذا حصل الامتثال، فلابدّ من السقوط،فلا وجه للحکم ببقاء الأمر بعد التذکّر فی الوقت، ولعلّه لذلک لم یفت أحدٌ بوجوب إعاده الصلاه المنسیّه قرائتها إذا تذکّر فی الوقت،۲.

۱- وسائل الشیعه: ج۴ الباب ۲۹ من أبواب القراءه فی الصلاه، الحدیث ۵ و ۲.

۲- وسائل الشیعه: ج۴ الباب ۲۹ من أبواب القراءه فی الصلاه، الحدیث ۵ و ۲.

كما لا إعاده إذا تذكّر فى خارج الوقت، ولو لم يكن لنا حديث لا تعاد أيضاً.

كما أنّ مقتضى حديث الرفع أيضاً، هو عدم الإعاده بالنسبه إلى نسيان الركن إذا تذكّر فى الوقت، لولا دلاله حديث لا تعاد على جعل حكم الإعاده على فرض النسيان والجهل الذى كان هو القدر المتيقّن فى الحديث، لاستبعاد أن يكون المراد هو الترك العمدى، كما أنّ الأمر كذلك لو كان التذكّر فى خارج الوقت أيضاً، من عدم لزوم الإعاده لولا حديث لا تعاد ونظائره .

أقول: يرد على ما استدلّ به المحقّق النائينى بأنّه :

على فرض تسليم ما ذكره من عدم شمول حديث الرفع لمثل نسيان الجزء أو الشرط، لأنّهما معدومان، بخلاف المانع إذا نسى وأتى به فى الصلاه، حيث يحكم بصحّتها بواسطه حديث الرفع، لابدّ وأن يحكم بذلك أى بالصحّه إذا تذكّر بعد الوقت، مع أنّه لم يفتِ به، لأنّهم قد أفتوا لمن نسى النجاسه فى صلاته حتّى خرج الوقت فتذكّر، فإنّه لابدّ من الإعاده، بخلاف ما لو كان جاهلاً حيث لا إعاده، سواءٌ علم به فى أثناء الوقت أو فى خارجه، مع أنّ لسان حديث الرفع بالنسبه إلى النسيان والجهل يكون واحداً، فلا يكون نفس هذا التفصيل دليلاً مفهماً بأنّ الوجه فى الفرق بينهما ليس هو حديث الرفع، بل كان بواسطه مقتضى دليل آخر يدلّ على ذلك .

وأمّا ما أفاده قدس سره : من عدم معهوديّه التمسّك بحديث الرفع فى كلمات القوم؛ فهو غير قابل للقبول، لأنّه يكفى فى المنع تمسّك السيّدين علم الهدى وابن زُهره بهذا الحديث فى الناسى إذا تكلّم فى الصلاه، كما صرّح بذلك السيّد فى «الناصريّات» بقوله:

(دلیلنا علی أنّ کلام الناسی لا یُبطل الصلاه بعد الإجماع المتقدّم، ما روی عنه صلی الله علیه و آله : رُفع عن اُمّتی النسیان وما استکرهوا علیه).

ولم یقصد بذلک رفع الفعل لأنّ ذلک لا یُرفع، وإنّما أراد رفع الحکم، وذلک عامٌ فی جمیع الأحکام إلاّ ما قام علیه دلیل.

ویقرب منه کلام ابن زُهره، وتبعهما العلاّمه والأردبیلی فی مواضع، وکذا نقل الشیخ الأعظم فی مسأله ترک غسل موضع النجو عن المحقّق فی «المعتبر» أنّه تمسّک بالحدیث لنفی الإعاده فی مسأله ناسی النجاسه، وقد تمسّک الشیخ الأعظم وغیره فی مواضع بحدیث الرفع لتصحیح الصلاه فراجع.

ولا فرق فیما ذکرنا بین کون النسیان مستوعباً لتمام الوقت، أو لم یکن کذلک، لما قد عرفت من سقوط الأمر بالامتثال.

وأیضاً: ظهر ممّا ذکرنا أنّ مقتضی جریان حدیث الرفع فی نسیان الأجزاء أو الشرائط أو الموانع، هو الحکم بعدم وجوب الإعاده من جهه تحقّق حکومه حدیث الرفع، إذا لوحظ مع الأدلّه الأوّلیّه، فلازمه هو کون المأمور به فی حال النسیان هو المأتی به فی الخارج بدون المنسیّ من سائر الأجزاء والشرائط، بلا فرق فی ذلک بین کون المنسیّ رکناً أو غیره، ولا من کون الشرط من الشرائط الواقعیّه أو الظاهریّه والذُکریّه، إلاّ أن یقوم دلیلٌ بالخصوص علی خلاف ذلک فی حال النسیان، بأن یقوم حکمٌ علی أنّ نسیان بعض الأجزاء أو الشرائط یستلزم وجوب الإعاده، فحینئذٍ لا یمکن شمول الحدیث لمثله.

کما لا فرق فی الحکم بعدم وجوب الإعاده بین حال بقاء النسیان دائماً، أو خروجه عنه بعد العمل، کما لا فرق بین کون النسیان مستوعباً لجمیع الوقت أم لا .

أقول: إنّ استیعاب ما ذکرناه من الأدلّه وقبولها یوفّر القدره علی ردّ ما استدلّ به المحقّق العراقی فی عدم جواز التمسّک بحدیث الرفع هنا، فلا بأس بذکر کلامه بدواً، ثمّ مناقشته، فإنّه ما ذکر حال حدیث الرفع بالنسبه إلی الجهل، قال:

(ثمّ إنّه بما ذکرنا یظهر الحال فی نسیان الجزء والشرط والمانع، حیث إنّ مقتضی رفع النسیان فی هذه الاُمور، إنّما هو رفع التکلیف الفعلی عن الجزء والشرط المنسیّین، ویلزمه بمقتضی الارتباطیّه سقوط التکلیف عن البقیّه أیضاً ما دام النسیان، وبذلک یظهر أنّه لا مجال للتمسّک بهذا الحدیث لإثبات إجزاء المأتی به فی حال النسیان.

بتقریب: أنّه بعد التزام العقل فی حال النسیان بإتیان البقیّه، یُستکشف من رفع جزئیّه المنسیّ أو شرطیّته عن رفع وجوب الإعاده، إذ نقول إنّه کذلک إذا کان نظر الحدیث إلی رفع جزئیّه المنسیّ مطلقاً حتّی بعد التذکّر والالتفات، الملازم لتحدید دائره الطبیعه المأمور بها حال النسیان بما عدا الجزء المنسیّ، وإلّا فبناءً علی ما هو الظاهر منه من کونه ناظراً إلی رفع المنسیّ ما دام النسیان، بلا نظرٍ منه إلی تحدید دائره المأمور به، وإثبات کونه فی حال النسیان هو ما عدا الجزء المنسیّ، فلا یتمّ ذلک، لأنّ غایه ما یقتضیه حینئذٍ إنّما هو إبقاء الأمر والتکلیف ما دام النسیان، وأمّا بعده فالمصلحه الداعیه إلی الأمر بالمرکّب أوّلاً لمّا بقیت غیر مستوفاه تقتضی إحداث التکلیف بالإعاده بعد الالتفات.

نعم، لو أغمض عن هذه الجهه لا یتوجّه علیه الإشکال... إلی آخر کلامه)، انتهی محلّ الحاجه(۱) .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۱۸ .

أقول: وفيه مـا لاـ يخفى بعـد الإحاطه بما بيّناه، إذ يفهم أنّ مقتضـى حكومه دليل حـديث الرفع على الأدلّه الأوّليّه، هو اختصاص التكليف المأمور به إلى ما هو المأتى به، لا بصوره حال النسـيان، لوضوح أنّه ليس فى حـديث الرفع عنوانٌ يسـتفاد منه ذلك بأن يكون الرفع بصوره كونه مـا دام بقـاء النسـيان، كما كان الأمر فى كلّ الفقرات كـذلك، إلّا أن يقوم دليلٌ من الخارج يـدلّ على كون الرفع مـاداميٌّ، أو يـدلّ على لزوم الإعـاده حتّى فى حـال النسـيان أو الخطأ والجهـل، حيث قـد عرفت حينئـذٍ عـدم شـمول الحديث لمثل هذه الآثار والأحكام المترتّبه على عنوان النسيان وغيره.

أمّا المحقّق النائينى: فإنّه بعدما ذكر نسيان مثل الأجزاء والشرائط فى مثل الصلاه، وفرّق بين الشرائط والأجزاء وبين الموانع، قال :

(هذا كلّه فى الأحكام التكليفيّه،وأمّا الأحكام الوضعيّه كالعقود والإيقاعات والطهاره والنجاسه، فالكلام فيها :

تارهً: يقع فى الأسباب من الإيجاب والقبول مثلاً.

واُخرى: فى المسبّبات.

وثالثه: فى الآثار والأحكام المترتّبه على المسبّبات.

أمّا الأسـباب: فمجمل الكلام فيها هو أنّ وقوع النسـيان والإكراه أو الاضـطرار فى ناحيه الأسـباب، لا تقتضى تأثيرها فى المسبّب، ولا تنـدرج فى حـديث الرفع، لما تقـدّم فى باب الأجزاء والشـرائط من أنّ حـديث الرفع لا يتكفّل تنزيل الفاقد منزله الواجد، ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضـطرّ إلى إيقاع العقد بالفارسـيّه، أو اُكره عليه، أو نسى العربيّه كان العقد باطلاً، بناءً على اشتراط العربيّه فى العقد، فإنّ رفع

العقـد الفارسـی لا یقتضـی وقوع العقد العربی، ولیس للعقد الفارسـی أثرٌ یصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، وشـرطیّه العربیّه لیست هی المنسیّه حتّی یکون الرفع بلحاظ رفع الشرطیّه)، انتهی محلّ الحاجه.

أمّا المحقّق العراقی: فله تعلیقتان فی حاشیته فی باب الأجزاء والشرائط، فقد قال فی حاشیته الاُولی :

(أقول: المسـتفاد من رفع ما اضـطرّوا إلیه إذا کان بقوله رفعه تشریعیّاً، ومعنی رفعه التشریعی خلوّ صفحه التشریع عنه، مرجعه إلی عـدم تشـریع الحکم له، أو عـدم أخذه موضوعاً لحکمه؛ لا أنّ مرجعه إلی قلب الوجود بعدم ذاته، أو قلب العدم بوجود ذاته، بل غایه اقتضائه قلب أخذ شـیء فی طیّ التشریع بعدم أخذه، وفی هذا المعنی لا فرق بین کون الموضوع فعلًا أو ترکاً، وأنّ المضطرّ إلیه فعـلٌ أو ترک، إذ کمـا أنّ رفع الموجود تشـریعاً یرجع إلی خلوّ صـفحه التشـریع عن هـذا الوجود، کـذلک یعود رفع العـدم تشـریعاً إلی خلوّ صـفحه التشریع عن هذا المفهوم، ومآله إلی رفع الحکم المترتّب علی هذا العدم، لا جعله وجوداً کی یرجع إلی وضع شیء لا یناسب رفعه)(۱).

أمّا تعلیقته الثانیه فهی فی المقام، حیث یقول:

(أقول: قد أشـرنا فی الحاشـیه السابقه أن یرجع المضطرّ إلیه إذا کان من التروک، خلوّ صفحه التشریع عن مثله، ومآله إلی خروج هذا الترک عن حیّز تشـریع الجاعلیّه، ولازم تطبیقه علی عدم العربیّه الموجبه لتشـریع الفساد به بملاحظه دخل نقیضه فی الصـحّه هو أنّ هذا العدم ما شُرّع فی مورد الفساد، .

۱- حاشیه فرائد الاُصول: ج۳ / ۳۵۶ .

الملازم لعـدم كون نقيضه دخيلاً فی الصـحّه، لا أنّ مفاد رفعه جعله منزله الوجود، کی یرد علیه ما اُفیـد، وحینئـذٍ لیس وجه عدم جریـانهم مثـل حـدیث الرفع بجمیع فقراته فی أبواب المعاملات، حتّی فی فرض الاضـطرار بإیجـاد المـانع الغیر الجاری فیه هـذا التقریب باعترافه، بل عمـده الوجه فی أنّ قضـیّه نفی الشـرطیّه أو غیره فی المعامله، إیجابُ الوفاء بالفاقد، وهو خلاف الإمتنان فی حقّ المکلّف، ولـذا نفرّق بین شـرائط الوجوب وشـرائط الواجب، وأنّ الحدث مختصّ بالثانی دون الأوّل، لما عرفت من أنّ لازم نفی شرط الوجوب إثبات الوجوب علی المکلّف علی خلاف امتنانه، کما لا یخفی، فتدبّر) انتهی کلامه(۱).

أقول: ولکن الحقّ هو ما عرفت منّا سابقاً من شـمول الحدیث للتروک کما أنّه یشـمل الأفعال، وعرفت أنّ إسـناد الرفع یکون إلی نفس الحاله النفسانیّه ادّعاءً، وهو أمرٌ وجودی قابلٌ لتعلّق الرفع به ، غایه الأمر لابـدّ أن یکون الرفع بلحاظ آثاره الشـرعیّه بجمیعها وأهمّها.

وبذلک یظهر الجواب عن المحقّق النائینی بحسب المبنی.

ولکن لیس الأـمر علی حسب مختارنا فی الأفعال والتروک، هو القول بشـمول حـدیث الرفع فی النسـیان والإکراه والاضـطرار فی بـاب المعاملات مطلقـاً، بل لابـدّ من تفصـیلٍ نـذکره حین التعرّض لکلّ واحـدٍ من الثلاثه مسـتقلاًّ إذا تعلّقت بالأسـباب کما هو مفروض البحث فی باب المعاملات.

. ***

۱- حاشیه فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۵۷ .

حكم النسيان المتعلّق بالأسباب

حكم النسيان المتعلّق بالأسباب

أمّا النسيان المتعلّق بالأسباب : فالأقوى عندنا فيه التفصيل أيضاً ، لأنّ المنسىّ:

١ إن كان من قبيل ما هو دخيلٌ فى تحقّق العقد ووجوده، بحيث لو لم يأت بذلك لما يتحقّق العقد عرفاً عند العقلاء، كما لو نسى الإيجاب أو القبول أو كليهما، فلا معنى لجريان حديث الرفع هنا، لعدم تحقّق العقد حينئذٍ من أصله، فلا معنى حينئذٍ ادّعاء رفع النسيان، لأنّ ادّعاء مثل ذلك ليس إلّا لتصحيح العقد، وهو فرع وجوده، فإذا لم يتحقّق أصلًا، فلا مورد لبيان أثره وحكمه من الصحّه والفساد، فإطلاق الفساد والبطلان على مثله يكون نحواً من التسامح، كما لا يخفى .

٢ وأمّا إن كان المنسىّ من الأجزاء الذى لم يكن دخيلًا فى قوام صدق العقد، أو كان المنسىّ من الشرائط الذى لا يضرّ فقدانه بمسمّى العقد، بل إن كان مضرّاً وكان إضراره بأوصافه من الصحّه والفساد، مثل ما لو نسى شرطاً من شرائطه الشرعيّه كالعربيّه، أو تقدّم الإيجاب على القبول إن قلنا بشرطيّته فحينئذٍ لا إشكال فى شمول الحديث لمثله، لتحقّق موضوع نفس العقد فى نظر العرف، غير أنّه فاقد للشرط الشرعى، فلازم حكومه حديث الرفع على الأدلّه المتكفّله للشرائط، هو رفع شرطيّه العربيّه فى حال النسيان، وهكذا شرطيّه تقدّم الإيجاب على القبول .

والنسيان وإن تعلّق بإيجاد الشرط، إلّا أنّ نفى رفع الشرط المنسىّ هو رفع شرطيّته فى هذا الحال، والاكتفاء بالمجرّد منه، فإنّ الرفع فيما إذا كان العقد فارسيّاً

يكون بالنسبه إلى المنسىّ وهو العربيّه، لا بالنسبه إلى نفس العقد الفارسى، كما وقع فى كلام المحقّق المزبور، فمعنى رفع العربيّه ليس إلّا معنى رفع شرطيّته فى النسيان، ورفع الشرطيّه يكون على القول بكون ما وقع سبباً تامّاً لتحقّق المسبّب، وصحّه المعامله، وهو المطلوب.

أقول: بقى هنا إشكالٌ آخر قد يستفاد من كلام المحقّق العراقى، وهو:

إنّ الحكم بصحّه العقد والمعامله المجرّده عن الشرط خلاف المنّه، لأنّ فيه تكليف للمكلّف بوجوب الوفاء بالعقد، فهو ليس بامتنان.

لكنّه مندفعٌ: بأنّ أصل العقد إذا أقدم عليه المتعاملان عن قصدٍ وتوجّهٍ، مع التراضى، فأوقعاه برغم صحّته، ثمّ بانَ الخلاف من جهه فقدان الشرط وهو العربيّه بعد مدّه مديده، وقد استفاد كلّ واحدٍ منهما من هذه المعامله بامتلاك الأموال أو النكاح مع المرأه وإنجاب الأولاد منها بظنّ تماميّه العقد، فلو انكشف الخلاف لاحقاً ممّا قد يؤثّر على حياه المتعاملين، فإنّه فى هذه الحاله أىّ منّهٍ أعظم من الحكم بصحّه العقد حتّى لا ينقطع حبل المعيشه ونشاط عيشه.

وعليه، فهذا الإشكال والتوهّم غير جارٍ فى المقام قطعاً، كما لا يخفى، فإيجاب الوفاء بالعقد وإن كان تكليفاً عليهما، إلّا أنّه تكليفٌ قد أقدما عليه مع التراضى وطيب نفسهما، بل الحكم بالبطلان يكون خلافاً للامتنان.

ومثل هذا الكلام يجرى فى ناحيه المانع، إذا أوجده نسياناً، مع تحقّق أصل العقد عرفاً، فشمول الحديث لذلك واضحٌ ولا يوجب الإشكال .

***

البحث عن حكم الإكراه فی الأسباب

البحث عن حكم الإكراه فی الأسباب

وأمّا الإكراه المتعلّق بالأسباب: وهو أيضاً :

تارةً: يتعلّق بترک ما يوجب عدم إيجاد أصل العقد فی الخارج، مثل أن يكره الإنسان على ترک الإيجاب أو القبول، حيث إنّ العقد يكون قوامه متوقّفاً على تحقيق هذين الركنين، فإنّ الإكراه على مثله يكون كالإكراه على ترک أصل إيجاد العقد برأسه، حيث لا ـ معنى لبيان شمول الحديث وعدمه؛ لأنّ جريانه يحتاج إلى موردٍ ومحلّ حتّى يقع منشأً للأثر، فإذا لم يتحقّق العقد من رأسه، فلا معنى للحكم بصحّته وفساده.

وأُخرى: يتعلّق الإكراه على ترک جزءٍ لم يكن حاله بالنسبه إلى أصل العقد كذلک، أی لايكون دخيلاً فی قوامه، أو أُكره على ترک شرطٍ كذلک، أو تعلّق الإكراه بإيجاد مانعٍ فی العقد إذا لم يضرّ بوجوه فی صدق مسمّاه، مثل ما لو أوجب الفصل الطويل بين الإيجاب والقبول، وقلنا بكونه مانعاً عن صحّه العقد، أو غير ذلک ما لو فرض كون حاله كذلک .

قال المحقّق الخمينی قدس سره : كما يظهر من كلامه، أنّ الحقّ هو القول بالتفصيل فی هذا القسم من الإكراه بين ترک الشرط والجزء، وبين الإكراه بإيجاد المانع فی العقد، بعدما كان مختاره فی السابق جريان الحديث فی الثلاثه، فذهب إلى عدم جريان الحديث فی الإكراه بترک الجزء أو الشرط وجريانه فی المانع، وقال فی توجيه التفصيل :

(إنّ الترک ليس له أثرٌ شرعی قابلٌ للرفع غير البطلان ووجوب الإعاده،

وهو أيضاً من الاُمور العقليّه، من جهه أنّ عدم تطابق المأتی به للمأمور به یوجب الحکم بالإعاده فی الوقت، والقضاء فی خارجه، وما یکون أثراً شرعیّاً لیس إلّا الجزئیّه والشرطیّه تبعاً أو استقلالاً، بناءً علی صحّه جعلهما أو إسقاطهما کما فی موارد النسیان.

وهاهنا لیست الجزئیّه والشرطیّه متعلّقاً للإکراه، بل ما هو المتعلّق له لیس إلّا نفس ترک الجزء أو الشرط، والجزئیّه والشرطیّه لیستا من آثار ترک الجزء أو الشرط حتّی یرتفع بالحدیث، وإن تری وجود الحکم بالإعاده والقضاء فی لسان الأخبار، کان من جهه کونه إرشاداً إلی حکم العقل بذلک، أی بفساد المأتی به، ویشهد علی ذلک أنّ التارک للإعاده لا یستحقّ إلّا عقاباً واحداً، لأجل عدم الإتیان بالمأمور به، لا لترک إعادته، واحتمال العقابین کاحتمال انقلاب التکلیف إلی وجوب الإعاده باطلٌ بالضروره)، انتهی حاصل کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال:

أوّلاً: إنّ الرفع إنّما یتعلّق بنفس الإکراه، فمن اُکره علی ترک جزءٍ أو شرطٍ یکون معنی رفع الإکراه عنه أنّ ما أتی به کان هو المأمور به، أی کأنّ الأمر لم یتعلّق من الأوّل إلّا بمثل المأتی به الناقص الأجزاء والشرائط، نظیر نسیان الجزء أو الشرط، وترکهما فی الصلاه لا نسیان الجزئیّه، کما أنّ معنی الرفع هناک لیس إلّا کون المأمور به هو ما أتی به خارجاً المساوق ذلک لرفع الجزئیّه والشرطیّه، فهکذا یکون هاهنا إذا اُکره علی ترک الجزء الذی لیس رکناً فی قوام العقد أو الشرط یکون مرفوعاً، فمرجع رفعهما إلی رفع الجزئیّه والشرطیّه، فلا حاجه إلی اعتبار .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۳۲ .

أنّ نفس الجزئيّه والشرطيّه متعلّقاً للإكراه، كما لا يحتاج إلى ذلك فى النسيان إذا كان متعلّقاً بترك الجزء أو الشرط لا الجزئيّه والشرطيّه، والمفروض أنّه قد قبل كون الجزئيّه والشرطيّه أثراً شرعيّاً تبعاً أو استقلالاً، فيحكم بصحّه المعامله، ولا بأس بجريان حديث الرفع حينئذٍ، لكونه موافقاً للامتثال أيضاً ؛ لأنّ المفروض أنّه أراد وقصد إيقاع العقد، إلّا أنّه قد منعه مانعٌ من عدوّ أكرهه على ترك جزئه وشرطه، فلو حُكم بصحّه العقد على رغم أنف المُكرِه، كان ذلك منّهً فى حقّ المكرَه (بالفتح) كما لا يخفى، وهكذا يكون فى صوره الإكراه على إيجاد المانع.

وثانياً: إمكان إرجاع الإشكال عن المانع إليه رحمه الله وسؤاله عن المرفوع فى المكره عليه:

فإن أجاب بأنّ المرفوع الذى زعمه هو المانعيّه فهو.

وإن أجاب بأنّه الآثار الشرعيّه كالجزئيّه والشرطيّه، وكان مجعولاً إلّا أنّه غير متعلّق للإكراه، وإن كان المرفوع هو المانع نفسه بلحاظ أثره وهو عدم البطلان، وعدم وجوب الإعاده فى الوقت، والقضاء فى خارجه فإنّه وإن صحّ من جهه كونه متعلّقاً للإكراه، إلّا أنّ هذا الأثر غير قابلٍ للرفع، لكونه أثراً عقليّاً لا شرعيّاً.

وعليه يأتى السؤال عن أنّه كيف صرّح بصحّه جريانه فى المانع بقوله: (فتلخّص من جميع ما ذكر أنّ الإكراه إن تعلّق بإيجاد المانع فيمكن أن يتمسّك بحديث الرفع لتصحيح المأتى به إلى آخره)؟!

وعليه، فالأولى فى الجواب هو ما ذكرناه كما لا يخفى .

وثالثاً: ما ذكره بأنّ وجوب الإعاده والقضاء ليس بأثر شرعى، بل يكون

أثراً عقليّاً والأمر إليه إرشادى، لا يخلو عن إشكال:

لأنّه لو سلّمنا ذلك بالنسبه إلى الإعاده فى الوقت، لكونه إخباراً عن فساد المأتى به لا حكماً تكليفيّاً آخر، لكنّه لا يجرى ذلك بالنسبه إلى القضاء إن قلنا بكونه بأمرٍ جديد كما عليه بعض لا إبقاء الأمر الأوّل، حتّى يكون إرشاديّاً.

وكيف كان، نحن فى غنى عن البحث فيه بما قد عرفت من الطريق الذى سلكناه فيه .

أمّا الإكراه وهو الإكراه بإيجاد الجزء أو الشرط مع عدم كون الشخص مُقْدِماًعليه:

ففى مثله لا يمكن شمول الحديث له، لكونه مستلزماً أمراً مخالفاً للامتنان؛ لأنّ المفروض فقدان طيب الخاطر والرّضا للمكرَه بالمعامله، وإتيان جزء السبب أو شرطه، حيث أُكره عليه، فحكم الشارع بصحّه بيعه على رغم ميله يعدّ مخالفاً للامتنان كما لا يخفى.

وبالجمله: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الإكراه فى الأسباب على ثلاثه :

١ قسمٌ لا يجرى فيه الحديث لعدم وجود محلّ له كالقسم الأوّل.

٢ وقسمٌ لا يجرى الحديث فيه لكونه مخالفاً للامتنان كالقسم الثالث.

٣ وقسمٌ يجرى فيه الحديث ويرتفع به حكمه، وهو كالقسم الثانى.

هذا كلّه فى الإكراه والنسيان.

***

حکم الاضطرار المتعلّق بالأسباب

حکم الاضطرار المتعلّق بالأسباب

وأمّا الاضطرار المتعلّق بالأسباب: فقد صرّح المحقّق الخمینی بأنّه مثل الإکراه حرفاً بحرف، فقال ما حاصله أنّه :

لو تعلّق بما له حکمٌ تکلیفی أی بإتیان حرام نفسی أو ترک واجب، فلا إشکال فی ارتفاع الحرمه بالاضطرار، أی حرمه فعله فی الحرام، ومبغوضیّه ترکه فی الواجب، بناءً علی الملازمه العرفیّه بین الأمر بالشیء ومبغوضیّه ترکه.

وإن تعلّق بإیجاد مانعٍ فی أثناء المعامله أو العباده، فلا إشکال فی صحّه العمل برفع المانعیّه فی ذلک الطرف، کما مرَّ بیانه فی النسیان والإکراه.

وإن تعلّق بترک جزءٍ أو شرطٍ، فلا یمکن تصحیح العمل به حسب ما أوضحناه فی الإکراه، فلا نعیده)، انتهی کلامه (۱).

أقول: ما ذکره رحمه الله من أنّ الاضطرار حکمه الإکراه متینٌ بمقتضی ما ذکرناه من الأقسام الثلاثه، وعدم جریان الحدیث فی القسمین منها، وجریانه فی القسم الثانی وهو ترک الجزء أو الشرط.

وأمّا ما ذکره رحمه الله بإیجاد حرامٍ أو ترک واجب فهو خارجٌ عن الفرض، لأنّ بحثنا کان فی الأحکام الوضعیّه دون التکلیفیّه التی حقّقناها قبل ذلک کما لا یخفی.

خلاصه الکلام: ظهر ممّا ذکرناه سابقاً أنّ الحکم بجریان حدیث الرفع فی بعض الأقسام من الثلاثه، إنّما یصحّ إذا لم یرد من ناحیه الشارع بدلیلٍ مستقلّ .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۳۳ .

الحكم بالبطلان بترک الجزء أو الشرط، أو بوجود المانع، حتّی مع الاضطرار والإکراه، کما لا یبعد أن یکون فی بعض الموارد کذلک، فحینئذٍ لا یجری فیه الحدیث، لأنّه یدخل فی کون الدلیل الوارد مقدّماً علی حدیث الرفع، لأنّه ورد علی موضع نفس النسیان والإکراه والاضطرار.

وأیضاً ظهر ممّا ذکرنا الفرق بین النسیان وبین غیره من الإکراه والإضطرار، حیث إنّ مورد الأوّل یکون :

تارةً: فی نسیان الموضوع، مثل ترک الجزء أو الشرط نسیاناً.

واُخری: یکون من جهه ترک الحکم، أی الجزئیّه والشرطیّه، وإن أدّی ذلک إلی ترک الجزء والشرط أیضاً، إلّا أنّ منشأه هو ما عرفت.

هذا بخلاف الإکراه والإضطرار، حیث لا یتعلّقان إلّا بالموضوع فقط، کما لا یخفی؛ لأنّ الحکم لیس شیئاً یتعلّق به مثل الإکراه والاضطرار إلّا بواسطه متعلّقه.

هذا تمام الکلام فی الأسباب.

***

البحث عن جريان حديث الرفع فى المسبّبات وعدمه

البحث عن جريان حديث الرفع فى المسببات وعدمه

وأمّا الكلام فى المسبّبات:

أقول: يدورالبحث فيالمقام عنإمكان جريانحديث الرفع فيالمسبّباتوعدمه:

قال المحقّق النائينى: إنّ المسبّبات على قسمين:

تارةً: يعدّ السبب من الاُمور الاعتباريّه التى ليس لها ما بحذاء فى وعاء العين، بل هى مجرّد أمرٌ اعتبارى كالملكيّه والزوجيّه.

والحقّ عنده أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّه يستقلّ بالجعل، وليس منتزعاً من التكليفيّه، فلو أمكن شمول الحديث له ليشمله ويرفعه فإنّه يرفعه لا بلحاظ الآثار، بل بلحاظ نفس المسبّب، لكن فحوى الحديث مشكلٌ، لإشكال وقوع الإكراه على المسبّب، إذ الإكراه يتعلّق على الأسباب.

واُخرى: يعدّ السبب من الاُمور الواقعيّه التى كشف عنها الشارع كالطهاره والنجاسه، فهو ممّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعى، لأنّه من الاُمور التكوينيّه، فمتى تحقّقت ووجدت لا تقبل الرفع، بل يصحّ رفعها بلحاظ رفع آثارها.

ثمّ قال رحمه الله : (ولا يتوهّم أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغُسل على من اُكره على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من اُكره على النجاسه، بدعوى أنّ الجنابه المكرَه عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعى، إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الآثار وهو الغسل قابله للرفع، فإنّ الغُسل والتطهير أمران وجوديّان قد أمر الشارع بهما عقيب تحقّق عنوانى الجنابه والنجاسه مطلقاً، من غير فرق بين الجنابه والنجاسه الاختياريّه وغيرها، فتأمّل). انتهى كلامه(۱) .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۵۷ .

أقول: ويرد على كلامه :

أوّلاً: بعدم الفرق فى المسبّبات من حيث قابليّها للرفع وعدمها بين القسمين، لأنّ رفع التشريعى يتعلّق بالاُمور التكوينيّه كرفع الخطأ والنسيان والضرر، وغيرها من العناوين، كما قد مضى تحقيقه تفصيلاً.

فالعمده فى الإشكال فى كلا القسمين، هو عدم إمكان تعلّق الإكراه والاضطرار على المسبّبات إلّا بأسبابها، وتعلّقه بالأسباب قد عرفت حاله، فلا وجه للإعاده.

وثانياً: بما ذكره أخيراً من التوهّم بأنّ لازم شمول الحديث لرفع الآثار، هو عدم وجوب الغُسل على من اُكره على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من اُكره على النجاسه، ثمّ سكت رحمه الله عن الجواب عن هذا التوهّم.

أمّا المحقّق الخمينى فقد اعتبر قوله رحمه الله : (بدعوى... إلى آخره) هو الجواب.

وأمّا المحقّق العراقى اعتبر قوله رحمه الله : (بدعوى...) بياناً للتوهّم وأنّ الجواب غير مذكور حيث يقول: (ما أدرى جواب التوهّم السابق أين صار، وكون جمله: بدعوى، جواباً يكون غلطاً).

أقول: لكن الظاهر أنّه أراد الجواب بهذه الجمله، وناقشه المحقّق الخمينى بأنّ نتيجه إطلاق الأدلّه هو شموله لكلا حالى الاختيار والاضطرار، إلّا أنّ حكومه الحديث يُخرج الأخير، فصرف كون الغُسل والتطهير أمران وجوديّان لا يرفع الإشكال، كما لا يرفع بكون الجنابه مطلقاً اختياريّه أو غيرها سبباً لوجوب الغُسل.

ثمّ دخل فى مناقشات اُخرى سنتعرّض له إن شاء اللّه تعالى.

ولكن الظاهر أنّه أراد بيان ما ذكرناه قبل ذلك، وهو أنّ حكومه حديث

الرفع على الإطلاقات الأوّليّه إنّما تكون ما دام لم يقم دليل بالخصوص على إثبات الوجوب حتّى فى حال الاضطرار والإكراه وإلّا لا يشمله الحديث.

ولكن الإشكال بما قد عرفت بأنّ الإكراه فى أمثال ذلك يكون فى عالم الأسباب لا المسبّبات، وهى غير قابله للإكراه إلّا بالواسطه.

وأمّا الذى أجابه المحقّق الخمينى: حيث قال فى التفصّى عن الإشكال:

(بأنّه قد تحقّق فى محلّه أنّ الغُسل مستحبّ نفسى قد جعل بهذه الحيثيّه مقدّمةً للصلاه، وعليه فالمرفوع لو كان هو الاستحباب النفسى فغير صحيح، لأنّ الحديث حديث امتنان، ولا منّه فى رفع المستحبّات.

وإن كان المرفوع شرطيّه الغسل للصلاه، فلا ريب أنّ الإكراه إنّما يتحقّق إذا اُكره على ترك الغُسل للصلاه، فحينئذٍ لو ضاق الوقت، وتمكّن المكلّف من التيمّم، فلا إشكال أنّه يتبدّل تكليفه إلى التيمّم، وإن لم يتمكّن منه بأن اُكره على تركه أيضاً، صار كفاقد الطهورين، والمشهور سقوط التكليف عن فاقده.

هذا فى الطهاره الحدَثيّه.

وأمّا الخَبَثيّه من الطهاره فلو أكرهه المُكرِه على ترك غسل البدن الساتر إلى أن ضاق الوقت، فلا ريب أنّه يجب عليه الصلاه كذلك، فيرفع شرطيّه الطهاره الحدَثيّه، ولو أمكن أن يُخفّف ثوبه وينزعه فيجبُ عليه على الأقوى، ولو لم يتمكّن فعليه الصلاه به، ويصير المقام من صغريات الإكراه بإيجاد المانع، وقد مرَّ حكمه). انتهى محصّل كلامه(۱) .

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۲۳۴ .

فهو خارجٌ عمّا هو بصدده، لأنّ بحثنا كان عن ما إذا أُكره على المسبّبات فی الأحكام الوضعیّه لا التكليفیّه، فحينئذٍ :

إذا أُكره على الجنابه كان ذلك مسبّباً صادراً عن أسباب بصوره الإكراه، فالغُسل ليس هو مسبّبٌ وقع عليه الإكراه،إلّا علىنحو التكليفی،وهو خلاف الفرض.

وإن أُريد حيثيّه مقدّميّته وشرطيّته للصلاه، فإنّه وإن كان ممكناً لوضوح الإكراه فی تركه كما فرضه، إلّا أنّ فرض المستشكل كان هو الاضطرار فی الجنابه لا الغُسل، فلا يعدّ ما ذكره رحمه الله جواباً عن كلامه.

وعليه، فالأولى فی الجواب هو ما ذكرنا من أنّ المسبّبات لا يتعلّق بها الاضطرار والإكراه فی المعاملات، بل يرجع الإكراه إلى الأسباب.

***

البحث عن سعه شمول حديث الرفع

البحث عن سعه شمول حديث الرفع

الأمر السادس: ويدور البحث فيه عن أنّ البراءه الشرعيّه الثابته بحديث الرفع، هل هی مختصّه بالتكاليف الإلزاميّه كما كانت البراءه العقليّه كذلك، أی لا ـ تجری البراءه العقليّه إلاّ ـ إذا كانت موارد الشكّ فی التكاليف الإلزاميّه، لأنّ ملاكها ليس إلاّ قبح العقاب بلا بيان، والتكليف غير الإلزامی ممّا لا عقاب فيه، حتّى فی مقطوعه فضلاً عن مشكوكه، فلا مجال لجريان البراءه فيها.

وأمّا البراءه الشرعيّه ففی اختصاصها بالإلزاميّه وعدمه خلافٌ بينهم:

قال صاحب «مصباح الأُصول»: (والتحقيق أن يفصّل بين موارد الشكّ فی التكاليف الاستقلاليّه، وموارد الشكّ فی التكاليف الضمنيّه، ويلزم بجريانها فی الثانيه دون الأُولى .

والوجه فی ذلك: أنّ المراد من الرفع فی الحديث الشريف، هو الرفع فی مرحله الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم فی مرحله الظاهر، عدم وجوب الاحتياط، لتضادّ الأحكام ولو فی مرحله الظاهر، على ما تقدّم بيانه.

وهذا المعنى غير متحقّق فی موارد الشكّ فی التكاليف الاستقلاليّه، إذ لو شككنا فی استحباب شیء، لا إشكال فی استحباب الاحتياط، فانكشف أنّ التكليف المحتَمل غير مرفوعٍ فی مرحله الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

وأمّا التكاليف الضمنيّه فالأمر بالاحتياط عند الشكّ فيها وإن كان ثابتاً، فيستحبّ الاحتياط بإتيان ما يُحتمل كونه جزء المستحبّ، إلاّ أنّ اشتراط هذا المستحبّ به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع والحكم بعدم

الاشتراط فی مقام الظاهر.

وبعباره أُخری: الوجوب التکلیفی وإن لم یکن محتملاً ـ فی المقام، إلاّ ـ أنّ الوجوب الشرطی المترتّب علیه عدم جواز الإتیان بالفاقد للشرط بداعی الأمر مشکوک فیه، فصحّ رفعه ظاهراً بحدیث الرفع)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی بأنّ ما ذکره من التفصیل إنّما یصحّ فیما إذا لم نقل بکون المراد من الرفع فی حدیث الرفع هو رفع المؤاخذه، کما احتمله الشیخ رحمه الله ، وإلاّ کان حکمه مثل حکم البراءه العقلیّه فی المستحبّات، إذ لا عقاب فی ترکها فی المقطوع منها فضلاً عن مشکوکاتها.

ثمّ علی فرض کون المرفوع جمیع الآثار، یمکن أن یقال بجریان حدیث الرفع فی جمیع المستحبّات أیضاً، حتّی فی الاستقلالیّه منها،فضلاً عن المستحبّات الضمنیّه، بتقریب أن یقال :

إنّ حدیث الرفع إذا تعلّق بنفس النسیان فی ما إذا نسی الجزء أو الشرط أو غیرهما، فیما إذا لم یکن جزءاً أو شرطاً مرتبطاً بل کان المنسیّ مثل القنوت فی الواجب، فإنّ جریان الحدیث یعنی أنّ فقدان ذلک المنسیّ بمنزله الموجود منه، وعلیه فلا مانع من شموله.

إلاّ ـ أن یقال: کما قاله المحقّق الخمینی بأنّ الإشکال إنّما یکون من جهه أُخری، الجاری فی الضمنیّه أیضاً، وهو أنّ من شرائط جریان حدیث الرفع، کون الرفع فی متعلّقه امتناناً للمکلّف، ولا ـ امتنان فی رفع المستحبّ، لعدم تکلیفٍ فیه حتّی یکون رفعه امتناناً . .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۷۰ .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الامتنان فى كلّ مورد يكون بحسب حال المورد، حيث إنّ المستحبّ يكون امتنانه فى وقوع المستحبّ الذى نسى الفاعل جزءاً منه أو شرطه، أو أمراً لم يكن مرتبطاً بأجزائه الاُخر، فلازم جريان حديث الرفع فيه فرض قيامه بأداء المستحبّ مع ما له من الأجزاء والشرائط، أو بما له من ما يستحبّ إتيانه فيه، ولو لم يكن حقيقةً جزءاً منه، بل فعله رجاءً، نظير الامتنان فى حديث من بلغ فى باب التسامح فى أدلّه السنن، فالقول بجريان حديث الرفع فى المستحبّات بتركها أو المكروهات بفعلها مطلقاً ممّا لا محذور فيه لو قلنا فيه برفع جميع الآثار. وجريانه يفيد أنّه لو نسى القنوت فى الصلاه، وكان من قصده الإتيان، اُعطى ثوابه مثل ثواب من أتى به، وإن كان استحبابه مستقلاًّ غير مرتبط بسائر الأجزاء، إلاّ أنّ ظرفه كان فيها .

***

البحث عن بقیّه فقرات حدیث الرفع

البحث عن بقیّه فقرات حدیث الرفع

تتمیمٌ لبحث حدیث الرفع:

أقول: بقی من شقوق حدیث الرفع وعناوینها، الثلاثه الواقعه فیآخره،وهی:

«الحَسَد، والطیره، والوسوسه فی التفکّر فی الخلق ما لم ینطق بشفه»(۱).

ونقل الشـخ فی فرائـده حـدیثاً عن «اُصول الکافی» فی آخر أبواب الکفر والإیمان، رفعه النهـدی إلی أبی عبـد اللّه علیه السـلام ، قال:

«قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : وضع عن اُمّتی تسع خصال.. إلی أن قال: والطیره، والوسوسه فی التفکّر فی الخلق، والحسد ما لم یُظهر بلسانٍ أو بید»(۲).

وجعل الحسـد فی آخر الجمله بحیث یعود القیـد (ما لم یظهر) إلیه قطعاً، هـذا خلافاً لنقل آخر من احتمال رجوعه إلی الثلاثه أو فی نقل الصدوق للخبر فی « الخصال » من احتمال أن یکون القید راجعاً إلی خصوص التفکّر فی الوسوسه فی الخلق.

وعلیه فیقع البحث عن معنی الرفع المسـند إلی هـذه الثلاـثه، وأنّ المراد هو رفع المؤاخـذه، أو رفع الأـثر المتوقّع منهـا؟ فلاـ بـأس بذکر کلّ واحدٍ منها، والتحقیق عنه، فنقول:

وأمّـا الحسـد: فـإنْ کـان المقصود من الرفع هو الصـفه الکـامنه فی وجود الإنسـان من الملکـات الرذیله مـالم یُظهر أثرهاباللّسـان والید،فقدقال صاحب«عنایه الاُصول»: .

۱- فی الخصال فی باب التسعه الحدیث التسعه ۹ .

۲- اُصول الکافی: ج۲ / ۴۶۳ باب ما رفع عن الاُمّه، الحدیث ۲ .

(لا ـ إشكال حينئذٍ أنّه كان أمراً غير اختياری يستقلّ العقل بقبح المؤاخذه عليه، فيكون الرفع غير امتنانی، وإن كان المراد منه إظهاره باللّسان واليد، فالرفع وإن كان امتنانيّاً، ولكن الحسد بهذا المعنی ممّا لم يرفع قطعاً بشهاده ما ورد فی النهی عنه، مثل قوله عليه السلام : «اتّقوا اللّه ولا يحسد بعضكم بعضاً». أو: «إنّ الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب». أو: «آفه الدِّين الحسد والعُجْب والفخر»، إلی غير ذلك ممّا ذكره فی «الوافی» فی كتاب الإيمان والكفر فی باب الحسد، فإنّ النهی لا يكاد يتعلّق إلّا بأمرٍ اختياری لا بصفه كامنه نفسانيّه خارجه عن تحت القدره والاختيار، وهكذا الذی يأكل الإيمان، ويكون آفه للدِّين، لا يكون إلّا فعلًا اختياريّاًللمكلّف،لا صفه كامنه خارجه عن تحت الاختيار والقدره)، انتهیكلامه(۱).

أمّا الشيخ الأنصاری: فقد حمل حديث الرفع، إلی الحسد الذی لم يُظهر الحاسد أثره باللّسان واليد، لا رفع مؤاخذه الحسد الذی يستعمله الإنسان، لأنّه مخالفٌ لكثير من الأخبار الدالّه علی الحرمه، كما فی الروايه التی رواها الشيخ الصدوق فی «الخصال» الدالّه علی أنّ المؤمن لا يستعمل حسده.

ثمّ قال الشيخ رحمه الله : (ولأجل ذلك عَدّ الشهيد فی «الدروس» إظهار الحسد معصيه، وكذا الظنّ بالمؤمن، والتظاهر بذلك قادحٌ فی العداله)، انتهی محلّ الحاجه.

أقول: يظهر من كلام الشيخ أنّه قد حمل حديث الرفع علی الصفه الموجوده فی النفس إذا لم يظهر أثرها، فيستكشف بطريق الإنّ أنّ رفعه يكون باختيار الإنسان وليس أمراً غير اختياری كما زعمه الفيروزآبادی، غايه الفرق بين هذه الاُمّه وبين سائر الاُمم وهو احتساب وجوده حزازةً ومن أعمالهم السيّئه، بخلاف .

۱- عنايه الاُصول: ج۴ / ۲۸ .

هـذه الاُـمّه حيث لم يحتسبه الشارع من السيّئات، ويؤيّد ذلك الأخبار الدالّه على احتساب من هَمّ إلى حسنهٍ ولم يفعلها من حسناته، بخلاف مَن هَمَّ إلى سيّئهٍ ولم يفعلها، بل حتّى لو فعلها يُمهل إلى ساعهٍ أو أزيد ثمّ يُكتب.

وعليه، فلا بأس أن يعدّ وجود هذه الصفه من صفات النفس الوجوديّه المبغوضه عند اللّه سبحانه، إلّا أنّه لا يحتسب ولا يكتب ما لم يُظهر المكلّف أثره، وعليه يمكن حمله على ذلك ما روى :

«ثلاثهٌ لا يَسلمُ منها أحدٌ: الطيره والحسد والظنّ.

قيل: فما نَصنع؟ قال: إذا تطيّرت فامّ، وإذا حَسَدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تُحقّق».

أقول: ونحن نزيد من باب ذكر الاحتمال بأنّ المراد من رفع الحسد، هو رفع أثره عمّن يقع عليه الحسد من الحاسد، أى يمنع اللّه أثره عنه، ويُسلّمه عن ما يقصده الحاسد، ووقوع هذا الحسد ثابتٌ حتّى للأنبياء والأولياء، ولعلّ هذا هو المراد فى الحديث الذى نقله الصدوق فى «الخصال» فى باب الثلاثيات بسند رفعه إلى أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال:

«ثلاث لم يَعر منها نبيٌّ فمن دونه: الطيره، والحسد، والتفكّر فى الوسوسه فى الخلق».

ثمّ ذكر الصدوق فى تفسيره فى الحسد بأنّ المراد منه هو أن لا يحسد، لا أن يَحْسُدَ كما قال اللّه تعالى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمْ اللّه ُمِنْ فَضْلِهِ»(۱).

ففى كلا الاحتمالين يصحّ معنى حديث الرفع، إلّا أنّه على الأوّل يكون .

۱- سوره النساء: الآيه ۵۴ .

المراد هو رفع المؤاخذه، حيث لا أثر للحسد بذلك المعنى إلّا هذا. بخلاف الثانى حيث يكون المرفوع هو الأثر المتوقّع لحَسَد الحاسد على المحسود من الفقر والمرض والابتلاء وأمثال ذلك.

فمّما ذكرنا ظهر عدم تماميّه ما ذكره صاحب «عنايه الاُصول» من عدم كون هذه الصفه اختياريّه، لأنّ مقدّماتها اختياريّه، من عدم إيقاع نفسه فى التفتيش فى أحوال الناس، بل قد صرف نفسه إلى حالات نفسه، واشتغل بها، فيخرج بذلك عن هذه الصفه كما قد يعالج من ابتلى بهذه الصفه من هذا الطريق، فيصحّ الرفع المستند إلى نفس الحسد بالنظر إلى المؤاخذه أو رفع الأثر.

وأمّا الطَيَرْه: (بفتح الياء وقد يُسكّن) وهى فى الأصل التشأم بالطير؛ لأنّ أكثر تشأم العرب كان به، خصوصاً الغراب.

قال صاحب «عنايه الاُصول» بعد ذلك: (وعليه، فهى أمرٌ غير اختيارى، فيكون الرفع غير امتنانى).

ويؤيّده: ما ذكره الشيخ رحمه الله أيضاً من أنّه روى:

(ثلاثه لا يسلم منها أحدٌ.. إلى آخر ما نقلناه. ثمّ قال: والبغى، عباره عن استعمال الحسد)، انتهى.

ووجه التأييد: (أنّ الطيره والحسد والظنّ لو كانت هياُموراً اختياريّه، وكانت تحت القدره والاختيار، لم يجز أن لا يَسْلِم منها أحدٌ من الناس وفيهم الأنبياء والمعصومون)، انتهى كلامه(۱) .

۱- عنايه الاُصول: ج۴ / ۲۸ .

قال المحقّق العراقی فی نهایته: (وأمّا الطیره، فالمرفوع فیه هو الصدّ عن المقاصد عند التطیّر والتشأم، لکونه أمراً قابلًا للجعل ولو إمضاءً، لما علیه بناء العرف من الالتزام بالصّد عن المقاصد عند التطیّر والتشأم، فنفاه الشرع امتناناً علی الاُمّه کما یشهد لذلک قوله: «إذا تطیّرت فامض») انتهی کلامه(۱).

وبالجمله: فقد ظهر من کلام الفیروزآبادی عدم صحّه حدیث الرفع، لکون التطیّر أمراً غیر اختیاری، مع أنّه غیر تامّ؛ لأنّ أسبابه یکون باختیاره، إذ لیس المقصود هو تطیّر الطیر بنفسه حتّی یقال إنّه أمرٌ غیر اختیاری لیس بیدنا، بل التطیّر أمرٌ بید الإنسان، وباستطاعته أن لا یتطیّر بالشؤم، أی لا یعتقد بذلک، فیصحّ نفیه شرعاً لهذه الجهه، والمؤاخذه علی من ارتکبه، لکن مقتضی الحدیث أنّه لا مؤاخذه فی الابتلاء به، هذا إن کان المراد هو رفع المؤاخذه .

أقول: وأمّا الجواب عمّا استشهد به من روایه التثلیث، هو أنّه قد عرفت فی السابق من إمکان أن یکون المراد من التطیّر هو المعنی الذی ذکره الصدوق من التطیّر بوجود النبیّ والولیّ والمؤمن، کما تدلّ علیه الآیه الشریفه: «قَالُوا اطَّیَّرْنَا بِکَ وَبِمَنْ مَعَکَ»(۲)،(۳)

ولا یخفی وقوع التطیّر وصدوره عن النبیّ والولیّ، فالمرفوع :

إن کان هو المؤاخذه صحّ ما ذکرنا .

وإن کان المرفوع هو الأثر المتوقّع عنه، یصحّ ما ذکره المحقّق العراقی مقتبساً عن الشیخ رحمه الله حیث أیّد الاحتمال الأوّل فی الحدیث من أنّ الطیره شرک وإنّما یذهبه التوکّل. .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۲۵ .

۲- سوره النمل: الآیه ۴۷ .

۳- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۲۵ .

وکيف کان، فيصحّ التمسّک بحديث الرفع بهذا التوجيه.

وأمّـا الوسوسه فى التفکّر فى الخلق: أو التفکّر فى الوسوسه فى الخلق وهمـا متّحـدان معناً وإن کان الأوّل أنسب، ولعلّ الثانى من خطأ الراوى.

والمراد کمـا قيل وسوسه الشـيطان للإنسان عنـد تفکّره فى أمر الخِلقه، ولعلّ قيـد (ما لم يُظهر بلسان، أو ما لم ينطق بشـفه) يرجع إلى هـذه الفقره، لأنّ الشـىء إذا لم يظهر أثره لا يکون ممنوعاً، فلا يبعد أن تکون هذه قرينه على رجوع القيد إلى کلّ الثلاثه، لا خصوص الأـخيره؛ لأـنّ مـا يوجب الکفر أو الحرمه هو التلفّـظ بتلـک الوسوسه، لا مجرّد التفکّر أو التفکّر المجرّد، ولـذلک التزم صاحب «عنايه الاُصول» إلى أنّ الظاهر کونه أمراً غير اختيارى أيضاً، فالرفع غير امتنانى.

ولکنّه مخدوش على کلّ تقدير، لأنّه :

سواء کان المراد هو حاله النطق به، فکونه أمراً اختياريّاً يکون أوضح.

أو المراد هو التفکّر حيث يمکن انصـراف النفس عنه حتّى لاـ يسـتمرّ ما خَطَر فى قلبه، فرفعُ الشارع منّهً على هـذه الاُمّه بقاء هـذا التفکّر، ولذلک ترى ورود أحاديث فى ذلک، وبيان الطريق للخلاص منه مثل:

۱ ما رواه الکلينى بإسناده إلى محمّد بن حمران قال:

«سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الوسوسه وإن کثرت؟ فقال: لا شىء فيها، تقول لا إله إلاّ اللّه»(۱).

۲ وحديث جميل بن درّاج، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال:

«قلت له: إنّه يقع فى قلبى أمرٌ عظيم؟ فقال: قُل لا إله إلاّ اللّه. .

۱- اُصول الکافى: ج۲ / ۴۲۴، باب الوسوسه وحديث النفس، الحديث ۱ .

قال جمیل: فکلّما وقع فی قلبی شیءٌ قلت لا إله إلاّ اللّه فیذهب عنّی»(۱).

وغیر ذلک من الأخبار الوارده فی هذا الباب من «اُصول الکافی».

فبناءً علیه یکون المراد من الرفع فی هـذه الفقره هو رفع المؤاخـذه، ویحتمل أن یکون المراد هو رفع الأثر إذا اُریـد من التفکّر ما ورد فی روایه التثلیث علی ما نقله الصدوق فی «الخصال»، من عدم خلوّ الناس حتّی الأنبیاء عنه، وهو ابتلائهم بالوسوسه.

ولکنّه بعیدٌ هنا بواسـطه ملاحظه رفع ذلک عن الاُمّه، وکثره اُنس الذهن هنا إلی المعنی الأوّل، خصوصاً مع ملاحظه لفظ التفکّر، فتأمّل جیّداً.

وبـالجمله: ظهر من جمیع ما قرّرناه أنّ هـذا الحـدیث الشـریف من أتقن الأدلّه وأسـدّها وأنفعها، وأنّه لا مانع من الأخـذ بحـدیث الرفع بجمیع فقراته التسـعه، من دون أن یکون الإسـناد إلی شـیء منها إسـناداً مجازیّاً، کما ویصحّ الاسـتدلال به للبراءه فی جمیع الأحکـام، سواءً الأحکـام التکلیفیّه أو الوضـعیّه، وفی الأفعـال والتروک، وفی کـلّ موردٍ صـحّ تعلّق تلـک العناوین الموجوده فی الحدیث، واللّه العالم والهادی إلی سبیل الرَّشاد.

. ***

۱- اُصول الکافی: ج۲ / ۴۲۴، باب الوسوسه وحدیث النفس، الحدیث ۲ .

البحث عن حديث الحَجْب

البحث عن حديث الحَجْب

الخبر الثـانى: ومن الأخبار المسـتدلّ بها للبراءه حـديث الحَجْب، وهو ما رواه الصـدوق بإسـناده عن أبى الحسن زكريّا بن يحيى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال:

«ما حَجَب اللّه علمه على العباد، فهو موضوعٌ عنهم».

ورواه الكلينى بإسناده عن محمّد بن يحيى (١).

وأمّا فقه الحديث: فالبحث عنه يدور حول المراد من الحجب عن العباد، وهل أنّه :

الحجبُ عن مجموع المكلّفين.

أو المراد حجبه عن كلّ فردٍ فرد من أفراد المكلّفين.

أو المراد حجب علم المكلّف بشىء، فهو مرفوع عنه، سواء كان الغير عالماً بذلك الشىء أم لا؟

والموافق للـذوق السـليم هو الوجه الثـالث؛ لعـدم خصوصـيّه فى وجود الاجتماع هنا، كما لا خصوصـيّه فى الرفع عن الجاهل علم الغير وجهله، كما هو كذلك فى حديث الرفع أيضاً إذ مناسبه الحكم للموضوع تقتضى ذلك .

وتقريب الاسـتدلال بـذلك هو أن يُقـال: إنّ ظـاهر قوله عليه السـلام : (فهو موضوعٌ عنهم) هو رفع مـا كـان مجعولاًـ بحيث لولا الحجب لكـان مجعولاًـ فى الواقع كمـا هو المراد فى حـديث الرفع، فمـا لم يحصـل من أوّل الأمر، لا يصـحّ إطلاق الوضع والرفع عليه،٨.

١- وسائل الشيعه: ج١٨، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

إذ الشیء الذی لم یکن مجعولاً ولا متحقّقاً فلا یُعقل دفعه، إذ لابدّ من وجود شیء لیرفعه الشارع .

کما أنّ الظاهر من الحدیث بأنّ المحجوب شرعاً هو الحَجب الخارج عن اختیار المکلّف، لا ما کان مستنداً إلی نفس المکلّف من جهه تقصیره؛ لأنّ الحجب قد اُسند هنا إلی اللّه، فیخرج ما کان مستنداً إلی المکلّف نفسه، وذلک کما لو ترک المکلّف الفحص عن الواجب، فأصبح نتیجه لعدم فحصه جاهلاً بالتکلیف، فمثله لم یکن یرفعه هذا الحدیث لإسناد الحجب إلی نفسه.

وعلیه، فلابدّ أن لا یکون الحجب مستنداً إلی المکلّف نفسه، بل إلی غیره، فیأتی حینئذٍ السؤال عن :

هل المراد من الحَجب غیر المستند إلی نفس المکلّف، هو کون الحجب مستنداً إلی اللّه حقیقهً، بأن یکون الباری تعالی قد حَجَب علمه عنه؟

أو أنّ المراد هو مطلق الحَجب ولو بسببٍ غیر مستند إلی اللّه، مثل ضیاع الکتب وإحراقها بفعل الظالمین، أو طول الزمان، وقصر البیان، أو حدوث الحوادث الطبیعیّه، ونزول النوازل السماویّه الخارجه عن قدره البشر وأمثال ذلک والتی تتحقّق عادهً وتوجب حجب اُمور کثیره وأحکام شرعیّه کانت ثابته وصادره فی حقّ المکلّفین ؟

وجهان، بل قولان:

الذی ذهب إلیه الشیخ الأعظم رحمه الله وتبعه المحقّق الخراسانی فی «الکفایه» هو الوجه الأوّل من الوجهین الأخیرین؛ یعنی بأنّ فاعل الحَجب هو اللّه حقیقهً، فلا ینطبق الحدیث إلّا للأحکام التی لم یبیّنها اللّه تبارک وتعالی لعباده، فیصبح

مضمون هذا الحديث موافقاً للخبر الذی رواه الصدوق، قال:

«خطب أمیر المؤمنین علیه السلام فقال: إنّ اللّه حدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسکت عن أشیاء لم یسکت عنها نسیاناً فلا تکلّفوها رحمةً من اللّه لکم فاقبلوها، الحدیث»(۱).

فلا یکون الحدیث حینئذٍ مرتبطاً بمسأله البراءه، لأنّ بحثنا یدور فی مقام حکم ما لم یُعلم بعد صدور الحکم وفعلیّته من اللّه تبارک وتعالی. خلافاً لجماعه من المحقّقین منهم العراقی والخمینی والخوئی والفیروزآبادی، حیث التزموا بأنّ المراد من الحَجب هو الاحتمال الأخیر، بأن یشمل کلّ ما أوجب الحجب من الأسباب، لکنّه یستند إلی اللّه سبحانه بأحد من الأمرین:

إمّا أن یستند إلیه مجازاً کما قال به المحقّق الخمینی اعتماداً علی وقوع مثل ذلک کثیراً فی الآیات والروایات.

وإمّا أن یکون الإسناد إلیه حقیقیّاً، باعتبار أنّ رفع أسباب الحجب ثابت فی ید اللّه سبحانه وتحت قدرته، فحیث لم یرفعها ثبت الحجب فیصحّ إسناده إلی اللّه تعالی حقیقةً، هذا کما عن المحقّق الخوئی وصاحب «عنایه الاُصول».

ولعلّ مراد المحقّق الخمینی هذا المعنی أیضاً وأنّ الحجب لیس بمجاز، ولعلّه هو المراد من قوله تعالی: «مَنْ یُضْلِلْ اللّهُ فَلَا هَادِیَ لَهُ»(۲) أی یکفی فی ضلاله العبد عدم مساعده اللّه سبحانه له عدم توفیقه فی هدایته، وکذلک الحال فی المقام.

أمّا المحقّق العراقی قدس سره : فهو بعدما نقل احتمال الشیخ بعدم دلاله الحدیث علی .

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸، کتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶۱.
۲- سوره الأعراف: الآیه ۱۸۶ .

البراءه، قال:

(ولكن فيه: أنّ ما اُفيد من عدم فعليّه الأحكام مع السكوت عنها، إنّما يتمّ فى فرض السكوت عنها بقولٍ مطلق، حتّى من جهه الوحى إلى النبىّ صلى الله عليه و آله ، وأمّا فى فرض إظهاره للنبىّ صلى الله عليه و آله بتوسيط خطابه، فيمكن دعوى كونها من الأحكام الفعليّه، إذ لا نعنى من الحكم الفعلى إلاّ ما تعلّقت الإراده الأزليّه بحفظه من قِبل خطابه، حيث إنّه يُستكشف من تعلّق الإراده بإيجاد الخطاب عن فعليّه الإراده بالنسبه إلى مضمون الخطاب، ولو مع القطع بعدم إبلاغ النبىّ صلى الله عليه و آله إيّاه إلى العباد، إمّا لعدم كونه مأموراً بإبلاغه، أو من جهه اقتضاء بعض المصالح لإخفائه.

إلى أن قال: وحينئذٍ بعد كفايه هذا المقدار فى فعليّه التكليف، نقول: إنّ روايه الحجب، وإن لم تشمل التكاليف المجهوله التى كان السبب فى خفائها معصيه مَنْ عَصى اللّه، ولكن بعد شمول إطلاقها للأحكام الواصله إلى النبىّ صلى الله عليه و آله بتوسيط خطابه إليه، لم يؤمر من قِبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه، يمكن التعدّى إلى غيرها من الأحكام المجهوله التى كان سبب خفائها الاُمور الخارجيّه، بمقتضى عدم الفصل بينها، بعد صدق التكليف الفعلى على مضامين الخطابات المنزّله إلى النبىّ، ولو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد، وبذلك تصلح الروايه لمعارضه ما دلّ على وجوب الاحتياط، هذا). انتهى محلّ الحاجه(۱).

وفيه: أنّ ما ذكره لو سلّمنا صدق فعليّه الحكم بذلك المقدار، ولكن يرد عليه:

أوّلاً: بعدم قبول عدم الفصل فى مثله، لما قد عرفت من الشيخ والمحقّق .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۲۷ .

الخراسانی وغیرهما من الالتزام بعدم فعلیّه الحکم من أصله ورأسه، فکیف یمکن دعوی عدم الفصل بین الفعلیّه بکلا قسمیه؟

وثانیاً: أنّ ذلک لا یساعد مع ما ورد فی ذیل الحدیث من قوله علیه السلام : «فهو موضوعٌ عنهم»؛ لأنّ ما لم یأمر إبلاغه، أو لم یر مصلحهً فی إبلاغه ولم یبلغ، فأیّ حکمٍ للمکلّف حتّی یرفع عنه، والرفع عن الرسول صلی الله علیه و آله غیر مفروض، فلا محیص عن القول بالفعلیّه علی الوجه الذی ذکرناه.

وبالجمله: ثبت ممّا ذکرنا أنّ حدیث الحجب علی الذی اخترناه یعدّ من أدلّه البراءه، ویصحّ الاستدلال به کحدیث الرفع، واللّه العالم.

***

البحث عن دلاله أخبار الحِلّ على البراءه

البحث عن دلاله أخبار الحِلّ على البراءه

الخبر الثالث: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءه، الأخبار الدالّه على الحِلّ وهی عدیده:

منها: الخبر الموثّق المروی عن مسعده بن صدقه، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال:

«سمعته یقول: کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدَعه من قِبَلِ نفسک، وذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته وهو سرقه، والمملوک عندک لعلّه حرٌّ قد باع نفسه أو خُدِع فبیعَ قهراً، أو امرأه تحتک وهی اُختک أو رضیعتک، والأشیاء کلّها علی هذا حتّی یتبیّن لک غیر ذلک أو تقوم به البیّنه»(۱).

ولا یخفی أنّ الصحیح قوله علیه السلام : «حتی تعلم» لا (حتی تعرف) کما ورد فی «الکفایه».

نعم، ورد فی حدیث آخر لعبد اللّه بن سلیمان عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الجُبُنّ، قال: «کلّ شیء لک حلال حتّی یجیئک شاهدان یشهدان أنّ فیه میته»(۲).

لکنّه غیر مذیّل بذلک الذیل.

منها: صحیح عبد اللّه بن سنان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال:

«کلّ شیء فیه حلالٌ وحرام فهو لک حلال أبداً حتّی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه»(۳).

ومنها: حدیث آخر لعبد اللّه بن سنان، عن أبی عبد اللّه بن سلیمان، قال:

«سألتُ أبا جعفر علیه السلام عن الجُبُنّ؟ فقال لی: قد سألتنی عن طعامٍ یُعجبنی، ثمّ .

۱- وسائل الشیعه: ج۱۲ الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به الحدیث ۴ و ۱.
۲- وسائل الشیعه: ج۱۷ الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحدیث ۲ .
۳- وسائل الشیعه: ج۱۷ الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحدیث ۲ .

أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جُبُنّاً، ثمّ دعا بالغـداء فتغـدّينا معه، فأتى بالجُبُنّ فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فی الجبن؟

قال: أولَم ترَنی آكله؟ قلت: بلی، ولكنّی أحبّ أن أسمعه منک.

فقال: سأخبرک عن الجُبُنّ وغيره: كلّ ما كان فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام بعينه فتدَعه»(۱).

ومنها: حديث معاويه بن عمّار، عن رجلٍ من أصحابنا، قال:

«كنتُ عند أبی جعفر عليه السلام فسأله رجلٌ عن الجُبُنّ؟

فقال أبو جعفر عليه السـلام : إنّه لطعامٌ يعجبنی، وسأخبرک عن الجُبُنّ وغيره: كلّ شـیء فيه الحلال والحرام فهو لک حلال حتّی تعرف ا لحرام فتدعه بعينه»(۲).

ومنها: الخبر الذی رواه الشـيخ الطوسـی فی أماليه بإسـناده عن الحسين بن أبی غندر، عن أبيه، عن أبی عبد اللّه عليه السلام ، أنّه قال:

«وكلّ شیءفيه حلال وحرام فهو لک حلال أبداًحتّیتعرف الحرام منه فتدَعهُ».

ونقل الشيخ فی فرائده عن الشهيد رحمه الله فی «الذكری» قوله عليه السلام : «كلّ شیء فيه حلال وحرام» مثله (۳).

وحيث أنّ مضـمون حديث معاويه بن عمّار وعبد اللّه بن سـليمان كان واحداً من حيث الألفاظ إلاّ فی اليسير، فقد احتمل جماعه وحـده الخـبرين بـأن يكون المراد من رجـل من أصـحابنا هو عبـد اللّه بن سـليمان قـد نقله عن أبی جعفر عليه السـلام ، كمـا أنّ المروی عنه هو أبو جعفر عليه السلام فی كليهما. .

۱- وسائل الشيعه: ج۱۷ الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحديث ۱ و ۷ .
۲- وسائل الشيعه: ج۱۷ الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحديث ۱ و ۷ .
۳- المستدرک، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴ .

هذا كما عن «مصباح الاُصول» لسيّدنا الخوئى(۱).

أقول: لكنّه مندفع باعتبار أنّ عبد اللّه بن سليمان فى حديثه الذى نقله كان السائل هو نفسه بخلاف ما فى حديث معاويه، حيث أنّ السائل غيره، مع أنّ خبر عبد اللّه بن سليمان يتضمّن تفاصيل كثيره جدّاً، فاحتمال الوحده بعيدٌ جدّاً.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصارى قد استدلّ على البراءه فى الشبهه الحكميّه التحريميّه بروايه عبد اللّه بن سليمان، وروايه عبد اللّه بن سنان، ولم يستدلّ بحديث موثّقه مسعده بن صدقه، ولعلّ وجه عدم الاستدلال به هو مشاهده اختصاصها بالشبهه الموضوعيّه، خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث عكس الأمر وتمسّك بحديث مسعده بن صدقه دون الروايتين، ولعلّ وجهه توهّم اختصاصها بالشبهه الموضوعيّه، لظهور قوله عليه السلام : «فيه حلالٌ وحرام» على فعليّه الانقسام إلى قسمين خارجاً، فالمشتبه هو الثالث الذى لا يدرى أنّه من أيّهما .

وبالجمله: فقد ظهر من جميع ما ذكرناه، أنّ الشبهه المحتمله الوارده فى هذه الأحاديث، هى عدم عموميّتها لتشمل الشُّبهات الحكميّه كما هو المقصود الأهمّ فى باب البراءه، وعليه فلابدّ حينئذٍ من البحث عن كلّ واحد من هذه الأحاديث:

أمّا المجموعه الاُولى: والتى تتضمّن قوله عليه السلام : «كلّ شىء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، فقد ورد فى روايتى مسعده بن صدقه وروايه عبد اللّه بن سليمان، فلا منافاه فى حديث مسعده بن صدقه أن يراد بيان الحكم بالحلّيه فى موارد الشُّبهات كلّها، سواء كانت موضوعيّه أو حكميّه، كما يومى إلى ذلک عموم لفظ «كلّ شىء»، بل لعلّ ذيلها كذلک بقوله: «والأشياء كلّها على ذلک حتّى تتبيّن .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۷۲ .

غير ذلك أو تقوم به البيّنه»، سواءٌ كان وجه الحكم بالحلّيه هو أصاله الحليّه المفيده للبراءه، أو سائر الأُصول الموضوعيّه أو الحكميّه المفيده للحليّه والإباحه، مثل الأمثله الواقعه فى وسط الحديث، حيث أنّها وارده فى الشُّبهات الموضوعيّه، مع أنّ الأصل فى كلّ واحدٍ ليس هو أصاله الحليّه بمعنى البراءه، بل المستند فى الحكم على الثوب بالحليّه هو اليد والسوق، وإلاّ لولا قاعدتى اليد والسوق لكان مقتضى الأصل عند الشكّ فى الانتقال إلى مِلكه وعدمه، هو عدم الانتقال وحرمه التصرّف، لأصاله بقاء الثوب على ملك الغير.

وكذا الأمر فى العبد فإنّه لولا قاعدتى اليد والسوق كان الأصل فى العبد المشكوك هو أصاله الحريّه، لأنّه الأصل فى الإنسان المشكوك حريّته وعبوديّته، وكذا الزوجه حيث إنّ الأصل فيها هو الحليّه بملاحظه أصاله عدم تحقّق الرضاع والنسب، وهما أصلان موضوعيّان، وإلاّ لولاهما لكان الأصل عدم صحّه العقد وحرمه وطيها، فكأنّه أراد الشارع من خلال صدر الخبر وذيله بيان طريق الحليّه فى جميع هذه الموارد من الشُّبهات الموضوعيّه والحكميّه، مع أنّه لو كان بصدد بيان اختصاصه بالشبهات الموضوعيّه، لاستلزم أن يمثّل بأمثله تنطبق الكبرى المذكوره فى الصدر عليها، مع أنّه ليس فيها لذلك حتّى مثال واحد.

وقد يتوهّم: أنّ الكبرى المذكوره فى الصدر لا تشمل الشُّبهات الحكميّه لورود كلمه (بعينه)، حيث إنّه ظاهرٌ فى الاختصاص بالشبهه الموضوعيّه، لحكمه بلزوم الاحتراز عمّا لا يعلم إنّه حرامٌ عن العلم بعينه، ولا ينطبق ذلك إلاّ على الشبهه الموضوعيّه، إذ لا يتصوّر العلم بالحرام لا بعينه فى الشبهه الحكميّه، فإنّه مع الشكّ فى حرمه شىء وحليّته لا علم لنا بالحرام لا بعينه .

نعم، يتصوّر العلم بالحرام لا ـ بعينه فى الشبهه الحكميّه مع العلم الإجمالى بالحرمه، ومن الظاهر أنّ هذه الأحاديث لا ـ تشمل أطراف العلم الإجماليبالحرمه، إذ جعل الترخيص فى الطرفين مع العلم بحرمه أحدهما إجمالاً ـ ممّا لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً ويتناقضان.

هذا كما عن «مصباح الاُصول» للخوئى.

لكنّه مندفع: بأنّ (لا ـ بعينه) كما يمكن تصوّره فى الشبهه الموضوعيّه للعلم الإجمالى، لوجود فردين خارجيّين، ولا نعلم الحرام بعينه، ويكون المشتبه منه، كما هو واضح، كذلك يجرى فى الشُّبهات الحكميّه، بأن يعلم المكلّف إجمالاً وجود ما هو الحلال من اللّحم ووجود ما هو الحرام من اللّحم، ويشتبه فى مثل لحم الحمير حيث لا يعرفه بعينه أنّه يكون من القسم الحلال أو يكون من القسم الحرام، حيث يدلّ الخبر على أنّه حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، أى حلالٌ للمكلّف حتّى يعلم تفصيلاً بكونه من القسم الحرام بعينه، فلازم شموله للشبهات الحكميّه هو صحّه الحكم بالحليّه فى جميع الموارد، إلّا أنّ فى أطراف العلم الإجمالى يرفع اليد عن هذا الأصل بواسطه دليلٍ آخر، وهو القول بتنجّز العلم الإجمالى، أو استلزامه المخالفه القطعيّه العمليّه وأمثال ذلك، فلازم هذا القول إنّه لولا هذه الأدلّه المانعه، لالتزمنا بمقتضى أصاله الحليّه والإباحه، وهو المطلوب.

كما أنّ إطلاقه يشمل أطراف العلم الإجمالى فى الشُّبهات الموضوعيّه، فيخرج عنه بالدليل، فهكذا يشمل الخبر الشبهه التحريميّه الحكميّه.

وقد يتوهّم أيضاً: بأنّ ذيله قرينه أو يصلح لها على كونه مختصّه بالشبهه الموضوعيّه، لأنّ قوله: «أو تقوم به البيّنه»:

إن كان المراد منها البيّنه المصطلحه، هی قیام شهاده عدلین علی شیء، فلا یکون إلّا فی الشبهه الموضوعیّه، لأنّه الذی تقوم به البیّنه الکذائیّه، إذ تکفی فی الشُّبهات الحکمیّه قیام خبر عدلٍ واحد ولا حاجه إلی شهاده إلی عدلین.

اللَّهُمَّ أن یراد من البیّنه المعنی اللّغوی منها، أی ما تبیّن به الشیء، فیکون المراد منها هو مطلق الدلیل، یعنی أنّ الأشیاء کلّها علی الإباحه، حتّی تتبیّن أی تتفحّص وتستکشف أنتَ حُرمتها، أو تظهر حرمتها بقیام دلیل من الخارج بلا تفحّص واستکشاف، ولا یلزم ذلک تخصیصٌ فی الموثّقه، ولکن المتوهّم یدّعی أنّ الحدیث أجنبی عن الشُّبهات الحکمیّه من جهه الأمثله التی تکون جمیعها وارده فی الشُّبهات الموضوعیّه وحیث حکم بإباحتها، هذا.

لکنّه مندفع أوّلاً: بأنّ البیّنه ولو کانت هنا بمعناها المصطلحه، برغم ذلک لا مانع من أن یشمل الشُّبهات الحکمیّه لاحتمال أن یکون المورد لمطلق الشُّبهات وداخلًا فی فقره قوله علیه السلام : «حتّی تستبین» ولو بخبر عدلٍ واحد، والشبهه الموضوعیّه داخله تحت قوله علیه السلام : «أو تقوم به البیّنه».

وثانیاً: لا مانع من أن یکون الحدیث من جمله ما یدلّ علی اعتبار قبول الخبر فی الشُّبهات الحکمیّه بإقامه عدلین فی ذلک .

وثالثاً: أنّه یمکن أن یکون المراد هو البیّنه بمعناها اللّغوی، لولا ظهورها فی المعنی الاصطلاحی.

والحاصل: أنّ المقصود بیان أنّ وظیفه هذا الحدیث بیان التوسعه للعباد من ناحیه الشهاده، نظیر ما سیأتی من حدیث السعه: «الناس فی سِعهٍ ما لم یعلموا»، بلا فرق بین کون المشتبه من الشُّبهات الموضوعیّه أو الحکمیّه، سواء کان من

أطراف العلم الإجمالی أو لم یکن، فالحدیث لیس بصدد بیان خصوص البراءه، بل شامل لها ولغیرها من الشُّبهات، غایه الأمر یفید فی المقام وفیما نحن فیه بإطلاقه وهو المطلوب.

فاستدلالنا مغایرٌ لما استدلّ به الشیخ رحمه الله وغیره للشبهات الموضوعیّه لخصوص البراءه کما لا یخفی، وقد سبق أن ذکرنا أنّ قوله علیه السلام فی ذیل الحدیث: «بعینه» لا یدلّ علی حصر البراءه بالشبهه الموضوعیّه، لإمکان أن یکون مؤکّداً للمعرفه أی حتّی تعرف أو تعلم بکون المشتبه حراماً.

هذا تمام الکلام فی فقه هذا الحدیث.

أقول: والعجب من المحقّق الخمینی قدس سره ، فإنّه بعد القبول بعدم اختصاصه بالشبهات الموضوعیّه، وتعمیمه لکلّ الشُّبهات، ناقش فی دلالته، حیث قال:

(یرد علی الروایه أنّها بصدد الترخیص لارتکاب أطراف المعلوم بالإجمال، فیکون وزانه وزان قوله علیه السلام : «کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام بعینه. فإنّ المتبادر منهما هو جواز التصرّف فی الحلال المختلط بالحرام الذی جمع روایاته السیّد الفقیه الطباطبائی قدس سره فی «حاشیته علی المکاسب» عند بحثه عن جوائز السلطان، فوزان الروایتین وزان قوله فی موثّقه سماعه: «إن کان خَلَط الحلال بالحرام فاختلطا جمیعاً فلا یعرف الحلال من الحرام، فلا بأس». وصحیحه الحذّاء: «لا بأس به حتّی یعرف الحرام بعینه». وعلی ذلک فالروایتان راجعتان إلی الحرام المختلط بالحلال، ولا ترتبطان بالشبهه البدویّه)، انتهی کلامه رفع مقامه(۱) .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۳۹ .

وجه التعجّب: أنّه قد اعترف قبل ذلک بأنّ مدلول هذه الروایه مدلول روایه مسعده بن صدقه، فمع هذا کیف یمکن اختصاصها بموارد العلم الإجمالی، مع أنّ الأمثله المذکوره فیه جمیعها من أفراد الشُّبهات البدویّه خصوصاً مع ملاحظه ذیلها.

نعم، قد عرفت منّا بأنّ إطلاقه یشمل حتّی لمثل أطراف العلم بالإجمالی إلاّ أنّه یرفع عنه الید فی کلّ مورد ورد دلیلٌ علی عدم الترخیص لتنجّز علم الإجمالی، أو لاستلزامه المخالفه القطعیّه العملیّه، أو للتناقض، ویمکن أن نقرّب الاحتمال بحسب ما جاء فی کلام سیّدنا الخوئی رحمه الله فی حدیث: «کلّ شیء فیه حلال وحرام»، بواسطه هذه الجمله، لولا ما سیأتی من التوجیه من إمکان الاستدلال به فی المقام.

هذا تمام الکلام فی مدلول حدیث مسعده بن صدقه.

أمّا روایه الجُبنّ: وهی التی رواها عبد اللّه بن سلیمان، عن الصادق علیه السلام :

«فی الجُبنّ ؟ قال : کلّ شیء لک حلال حتّی یجیئک شاهدان یشهدان أنّ فیه میته».

فظاهره الشبهه الموضوعیّه من جهه ذکر الجُبُنّ منضمّاً مع ذیله بذکر الشاهدین من العدلین، وإن کان احتمال الإطلاق أیضاً فیه ممکناً، لما قد عرفت من إمکان أن یکون من الأدلّه الدالّه علی لزوم شهاده العدلین فی إثبات الأحکام، لکنّه بعید مع ملاحظه لفظ الشهاده، المؤیّده لکون المراد هو الموضوع المستعمل فیه هذا اللّفظ، کما لایخفی.

هذا تمام الکلام فیالحدیثین المشتملین علیجمله: «کلّ شیءهو لک حلال».

أقول: بقی الکلام عن أنّه إذا سلّمنا دلاله حدیث مسعده بن صدقه علی

البراءه فی الشُّبهات سواءً الحکمیّه أو الموضوعیّه، فهو مخصّص للتحریمیّه منها، ولا یشمل الوجوبیّه، فکیف الحال فی إلحاق الوجوبیّه إلی التحریمیّه؟

أمّا صاحب «الکفایه» فقد التزم أوّلاً بالإلحاق بعدم الفصل قطعاً فی البراءه عند دوران الأمر بین الإباحه وعدم وجوب الاحتیاط فی التحریمیّه، وبین عدم وجوب الاحتیاط فی الشبهه الوجوبیّه .

توضیح ذلک: إذا دلّ الحدیث علی حلیّه مشتبه الحرمه مطلقاً، حتّی فی الشُّبهات الحکمیّه، فیمکن إثباتها فی الشبهه الوجوبیّه بعدم الفصل، لأنّ الاُمّه:

بین من یقول بالاحتیاط فیالشُّبهات التحریمیّه الحُکمیّه فقط،وهمالأخباریّون.

وبین من یقول بالبراءه فیها وفی الشُّبهات الوجوبیّه جمیعاً،وهم المجتهدون.

فالقول بالبراءه فی التحریمیّه فقط دون الوجوبیّه یکون قولاً ثالثاً، فینفیه عدم القول بالفصل والإجماع المرکّب. هذا أوّلاً .

وثانیاً: بإمکان أن یقال إنّ فی الحکم بحلیّه ترک ما احتمل وجوبه ممّا لم یعرف حرمته، تأمّل. والمراد منه عدم الحاجه إلی القول بعدم الفصل فی الإلحاق، لإمکان إلحاق الشبهه الوجوبیّه بالتحریمیّه بنفس الدلیل، مثل ما لو شکّ فی وجوب الدّعاء عند رؤیه الهلال، ففی الحقیقه یکون الشکّ فی حرمه ترکه، فیکون ترکه حلالاً وجائزاً حتّی تعرف وتعلم کون ترکه حراماً، ولذلک أمر رحمه الله بالتأمّل.

وأیضاً یمکن أن یکون المراد والمنصرف إلیه من الحرام والحلال، هو الأمر الوجودی الذی تعلّق به الطلب بترکه، کالکذب والغیبه ونحوهما، لا الأمر العدمی الذی تعلّق الطلب بترکه، کترک الصلاه وترک الزکاه ونحوهما، فلا یشمل الحدیث إلاّ مثل الشکّ فی حرمه شرب التتن أو المایع الخارجی المحتمل کونه خمراً، لا

مثل الشکّ فی حرمه ترک الدّعاء عند رؤیه الهلال.

ولکن الإنصاف أن یُقال: إذا فرض عدم شمول الحدیث إلاّ للشبهات التحریمیّه فقط دون الوجوبیّه، فإنّه لا نحتاج إلی مثل هذه التکلّفات، لأنّه إذا لم یذهب أحد إلی وجوب الاحتیاط فی الشبهه الوجوبیّه، یفهم أنّه لیس إلاّ ـ لعدم وجود دلیلٍ یدلّ علی وجوب الاحتیاط فیها، فالحکم بالبراءه یحصل قهراً بواسطه عدم الدلیل علی وجوب الاحتیاط فیها، وهو کافٍ لإثبات المطلوب، لأنّ إثبات الحکم یتوقّف علی دلاله أحد الأدلّه الأربعه علیه، فإذا لم یوجد یکفی عدم ثبوته فی الحکم بالبراءه کما لایخفی.

أمّا المجموعه الثانیه: وهی الأحادیث المشتمله علی جمله: «کلّ شیء فیه حلالٌ وحرام،فهو لک حلالٌ حتّی تعرف الحرام منه». مثل صحیح عبداللّه بن سنان.

أقول: قرّر فی الاستدلال بهذه الجمله لبراءه مطلق الشُّبهات من الموضوعیّه والحکمیّه بتقریبین:

التقریب الأوّل: ما ذکره «شرح الوافیه»، وملخّصه:

أنّ ما اشتبه حکمه وکان محتملاً ـ لأن یکون حلالاً ـ ولأن یکون حراماً، فهو لک حلالٌ، أی کلّ شیء صحّ أن تجعله مقسماً لحکمین، فتقول: هذا إمّا حلالٌ وإمّا حرام فهو لک حلال، فالروایه صادقه علی مثل اللّحم المُشتری من السوق، المحتمل للمذکّی والمیته، وعلی شرب التتن، وعلی لحم الحمیر إن شککت فیه .

أقول: أورد علیه الشیخ رحمه الله أوّلاً ـ ثمّ تبعه علی ذلک المحقّق النائینی والخوئی والفیروزآبادی وغیرهم بأنّ الظاهر من قوله علیه السلام : «فیه حلال وحرام»، هو وجود القسمین فیه فعلاً، لا أنّ فیه احتمالهما، فالذی یصدق علیه الانقسام بالفعل کان فی

الشبهه الموضوعيّه، إذ هو الذى يصدق فيه قسمٌ حلالٌ وهو اللّحم المذكّى، وقسمٌ حرامٌ وهو غير المذكّى، وقسمٌ مشتبه حكمه، وهو اللّحم المطروح الذى لا يُعلم إنّه من أىّ القسمين، هذا بخلاف مثل شرب التتن حيث ليس فيه إلّا قسمٌ واحد من الحكم، وهو إمّا حلال فى الواقع، أو حرام وليس له نوعان فيه حلالٌ وحرام، حتّى يحكم بالحليّه لكى يشمل الخبر الشُّبهات الحكميّه، وعليه فالروايه مختصّه للشبهات الموضوعيّه.

التقريب الثانى: هو التقريب الذى نقله الشيخ رحمه الله من بعض معاصريه، من أنّا نفرض شيئاً له قسمان حلالٌ وحرام، واشتبه قسمٌ ثالث منه، كما فى اللّحم، فإنّه شىء فيه حلالٌ وهو لحم الغنم، وفيه حرامٌ وهو لحم الخنزير، فهذا اللّحم الكلّى هو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه وهو لحم الخنزير فتدعه، وعليه فيندرج لحم الحمير المشتبه تحت عموم الحِلّ كما لا يخفى .

وقد أورد عليه الشيخ: بأنّ الظاهر من القيد المذكور فى الحديث هو قوله: «كلّ شىء فيه حلال وحرام»، أنّه المَنشأ للاشتباه فى المشتبه، وأنّه الموجب للشكّ فيه، فيحكم بحليّته ظاهراً، وهذا ممّا لا ينطبق على ما إذا علم أنّه فى اللّحم مثلاً حلالٌ كلحم الغنم، وحرامٌ كلحم الخنزير، ومشتبهٌ كلحم الحمير، فإنّ وجود الغنم والخنزير فى اللّحم ممّا لا مدخل له فى الشكّ فى حليّه لحم الحمير أصلًا، ولا ـ فى الحكم بحليّته ظاهراً أبداً، هذا بخلاف ما إذا شكّ فى اللّحم المردّد بين لحم الغنم والخنزير بنحو الشبهه الموضوعيّه، فيكون وجود القسمين فى اللّحم هو المَنشأ للشكّ فيه، والموجب للحكم بحليّته ظاهراً.

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقّه والتأمّل، إنّه قد تطمئنّ النفس إلى إمكان

القول بالتعميم فى مثل هذه الجمله، ولا يرد عليه ما أورد عليه :

أوّلاً: إنّ الروايات المشتمله على هذه الجمله، وإن كانت مختلفه، فإنّ فى روايه عبد اللّه بن سنان وحسين بن أبى غندر قد ذكرت هذه الجمله من دون ذكر حكم قبلها أو بعدها، بل ألقى بنحو قاعده كليّه، هذا بخلاف الخبرين الآخرين لعبد اللّه بن سليمان ومعاويه بن عمّار، حيث استعملت ذكر هذه الجمله فى قضيّه الجُبُن، فذكر الإمام بعد سؤال الراوى عن حكم الجُبُنّ بجواب عام وهو قوله: «سأخبرك فى الجُبُنّ وغيره»، إذ المراد من غيره لا يبعد أن يكون هو تعميم ذلك فى كلّ الشُّبهات، الأعمّ من الموضوعيّه والحكميّه، إذ لا وجه لاختصاص حكمه بالموضوعيّه فقط؛ لأنّ احتمال وجود خصوصيّه للجبن تخصّ الراوى دون غيره وأراد الإمام عليه السلام دفعه أمرٌ بعيد عن الذهن والذوق السليم، فعلى هذا يصبح هذا قرينه على أنّ المراد من هذه الجمله هو الأعمّ حتّى فيما لا ذيل ولا صدر له، لعدم الفصل فى هذه الجمله بين الموردين.

وثانياً: أن يقال أيُّ مانعٍ أن يكون المراد من ذكر الحلال والحرام فى الشىء ليس هو كون هذين القسمين بالفعل موجودين وأوجب عروض الاشتباه، بل المقصود بيان أنّ منشأ عروض الاشتباه من حيث الحليّه والحرمه ليس إلّا وجود الحرام والحلال، يعنى لو كان كلّ أفراد ما اشتبه فيه بحكم حراماً أو حلالاً أوجب ذلك الاشتباه والتردّد، فهذا يصدق على مثل شرب التتن المشتبه فيه الحكم، من جهه وجود بعض ما يصدق عليه الحرام فى استعماله كالافيون مثلاً ونظائره، ووجود قسمٍ فيه الحلال هو استعمال ما لا يوجب النشاط أصلاً، فيوجب الشكّ فى مثل شرب التتن هل هو مندرجٌ تحت القسم الحرام لوجود الإضرار المعتدّ به

کالافیون أو هو مندرجٌ تحت القسم الحلال الذی لا ضرر معتدٌّ به فیه، فالشارع یحکم بحلیّته حتّی تعرف الحرام منه، أی تعلم أنّه یکون من القسم الذی یضرّ ضرراً معتدّاً به وهو أمرٌ صحیح.

أقول: وعلی ما ذکرنا یصحّ تصویر الانقسام الفعلی فیه أیضاً مثل ما إذا علمنا بحلّیه لحم نوعٍ من الطیر کالدرّاج مثلاً، وحرمه نوعٍ آخر منه مثل الغراب، واشتبه فی نوعٍ ثالث کالبومه، حیث لا یعلم أنّه حرامٌ أی یکون من ذلک القسم، أو حلالٌ أی یکون من القسم الحلال، فیحکم بالحلیّه حتّی یرد دلیلٌ علی حرمته.

أجاب عنه المحقّق الخوئی: بأنّ هذا الاستدلال فاسد؛ (لأنّ الظاهر من قوله: «فیه حلال وحرام»، أنّ منشأ الشکّ فی الحلیّه والحرمه هو نفس انقسام الشیء إلی الحلال والحرام، وهذا لا ینطبق علی الشبهه الحکمیّه، فإنّ الشکّ فی حلیّه قبض أنواع الطیر فی مفروض المثال، لیس ناشئاً من انقسام الطیر إلی الحلال والحرام، بل هذا النوع مشکوکٌ فیه من حیث الحلیّه والحرمه، ولو علی تقدیر حرمه جمیع بقیّه الأنواع أو حلیّتها.

وهذا بخلاف الشبهه الموضوعیّه، فإنّ الشکّ فی حلیّه مایع موجود فی الخارج ناشئ من انقسام المائع إلی الحلال والحرام، إذ لو کان المائع بجمیع أقسامه حلالاً أو بجمیع أقسامه حراماً لما شککنا فی هذا المائع الموجود فی الخارج من حیث الحلیّه والحرمه، فحیث کان المائع منقسماً إلی قسمین، قسمٌ منه حلال کالخلّ وقسم منه حرام کالخمر، فشککنا فی حلیّه هذا المائع الموجود فی الخارج لاحتمال أن یکون خلاًّ، فیکون من القسم الحلال وأن یکون خمراً، فیکون من القسم الحرام)، انتهی کلامه(۱) .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۷۶ .

أقول: ولكن قد عرفت ما يمكن به الجواب عنه رحمه الله ، لما قد علمت بأنّ أنواع الطير لو كان تمام أفرادها وأقسامها حراماً أو حلالاً ـ لما تحقّق الشكّ فى فردٍ منه، هذا بخلاف ما لو كان بعض أنواعه حلالاً وبعضها حراماً، فيشكّ فى الثالث منها، وهكذا يكون فى شرب التتن حيث يكون مشكوكاً من حيث إنّه لا يعلم كونه من المشروبات المحلّله أو المحرّمه فيحكم بحليّته.

رأى المحقّق النائينى: ثمّ إنّ سيّدنا الخوئى قدس سره نقل عن اُستاذه المحقّق النائينى بيان شمول الحديث للشبهه الحكميّه، بقوله:

(إنّ الشيئيّه تساوق الوجود، فظاهر لفظ (الشىء) هو الموجود الخارجى، وحيث أنّ الموجود الخارجى لا يمكن انقسامه إلى الحلال والحرام، فلا محاله يكون المراد من التقسيم الترديد، فيكون المراد من قوله عليه السلام : «فيه حلال وحرام»، هو احتمال الحليّه والحرمه، فيشمل الشبهه الحكميّه أيضاً، لأنّ احتمال الحليّه والحرمه فى الموجود الخارجى، كما يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بأنّ هذا الشىء من القسم الحلال أو من القسم الحرام، فتكون الشبهه موضوعيّه، كذلك يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بحكم نوع هذا الشىء، فتكون الشبهه حكميّه.

فأجاب عنه المحقّق الخوئى: بأنّ لفظ (الشىء) موضوعٌ للمفهوم المُبهم للعام لا ـ للموجود الخارجى، ولذا يستعمل فى المعدومات، بل فى المستحيلات، فيقال هذا شىءٌ معدوم أو لم يوجد، وهذا شىءٌ مستحيل أو محال. هذا أوّلاً .

وثانياً: إنّه على تقدير التنزّل وتسليم أنّ المراد منه الموجود الخارجى،نلتزم بالاستخدام فى الضمير فى قوله: «فيه حلال وحرام»، فيكون المراد أنّ كلّ موجودٍ خارجى فى نوعه حلالٌ وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام منه بعينه، والقرينه على هذا الاستخدام، هو نفس التقسيم باعتبار أنّ الموجود الخارجى غير

قابل للتقسيم، فلا محاله يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الروايه مختصّه بالشبهات الموضوعيّه)، انتهى كلامه(۱).

أقول: والإنصاف أنّ ظهور الروايه من خلال لفظ (الشیء) فی الموجود الخارجی ما لا يكاد ينكر، إلّا أنّ هذا لا يوجب الانحصار لإمكان أن يكون ذلك إشاره إلی كون مركز تقسيم الحكمين هو هذا الشیء لا بوجوده الخارجی الموجود، بل بما أنّه لانتقال الذهن إلی ما هو محتمل الحكمين والحكم بالحلّيه، فلا يكون المقصود الإشاره إلی ا لموجود بما هو موجودٌ حتّی يقال إنّه لا حكم له إلّا بواحدٍ من الحكمين من الحلّيه أو الحرمه، فكيف يفرض فيه القسمين ولا الإشاره إلی الشیء المبهم القابل للانطباق علی المعدوم أو المستحيل من دون إشاره إلی الخارج، وإلّا لصحّ انطباقه علی ما لا حكم له بهذين الحكمين، مع أنّه خلاف الفرض، فعلی هذا يصحّ جعل الشیء بالمعنی الذی ذكرناه مركزاً للحكم بالحليّه سواء كان فی الشبهه الموضوعيّه أو الحكميّه.

ولعلّ هذا هو مراد المحقّق النائينی رحمه الله وإن كان هذا المنقول مخالفاً لما ذهب إليه فی فوائده، فراجع.

وخلاصه ما توصّلنا إليه فی حديث الحلّيه : هی صحّه جعل هذه الطائفه والمجموعه من الأخبار من أدلّه البراءه فی الشُّبهات مطلقاً، سواءً الحكميّه منها أو الموضوعيّه، وسواءً فی الشبهه التحريميّه وفی الشُّبهات الوجوبيّه، قد عرفت أنّ المناقشات الجاريه حول تحديد شمول هذه الطائفه كانت بعيده عن الواقع، واللّه العالم.

***.

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۷۸ .

البحث عن مدلول حديث السِّعه

البحث عن مدلول حديث السِّعه

الخبر الثالث: من الأخبار المستدلّ بها للبراءه حديث السِّعه: وهی الروایه التی رواها صاحب «عوالی اللّئالئ» مرسلًا عن النبیّ صلی الله علیه و آله ، قال: «الناس فی سعهٍ ما لم یعلموا»(۱).

وقد ورد حدیثٌ یفید التوسعه والترخیص إلی أن یعلموا، وهو مثل ما رواه الکلینی بإسناده عن السکونی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، قال:

«إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام سُئل عن سفرهٍ وُجِدتْ فی الطریق مطروحه، کثیرٌ لحمها وخبزها وجُبُنّها وبیضها وفیها سکّین؟

فقال أمیر المؤمنین علیه السلام : یقوّم ما فیها ثمّ تُؤکَل، لأنّه یفسد ولیس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن.

قیل له: یا أمیر المؤمنین علیه السلام لا یدری سُفره مسلمٍ أو سفره مجوسیّ؟

فقال: هم فی سعهٍ حتّی یعلموا»(۲).

أقول: لم أعثر علی حدیثٍ فی مصادرنا یتضمّن کلمه (ما لا یعلمون)، بل الوارد فی «الجعفریّات» و «نوادر الراوندی»: «هم فی سعهٍ من أکلها ما لم یعلموا» و «حتّی یعلموا».

وکیف کان، فإن کان الصادر قوله: «ما لا یعلمون»: فلفظ (ما) فی ما لا یعلمون؛ إمّا موصوله أو مصدریّه: .

۱- المستدرک: ج۳، الباب ۱۲ من أبواب مقدّمات الحدود، الحدیث ۴ .

۲- وسائل الشیعه: ج۲، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱۱ .

فإن كانت موصوله فيكون قراره على الحكم الواقعى، أى الناس فى سعةٍ من الحكم الواقعى المجهول حتّى يعلموا ويتعلّق به العلم، فلازم ذلك هو كون الحديث فى الدلاله على البراءه نحو حديث الرفع،حيث يشمل جميع الصور الأربع من الشبهه الموضوعيّه والحكميّه، والتحريميّه والوجوبيّه، وعليه فدلالته على البراءه واضحه.

وأمّا لو كان الصادر منهم عليهم السلام : «هم فى سعةٍ ما لم يعلموا»، بأن يكون لفظ (ما) مصدريّه وظرفيّه زمانيّه، أو كانت لفظ (ما) فى ما لا يعلمون مصدريّه؛ أى الناس فى سعةٍ من ناحيه الحكم الواقعى ما دام لم يعلموا، غايه الأمر قد أورد عليه بأنّ ما مصدريّه لا تدخل على فعل المضارع، بل تدخل إمّا على الفعل الماضى لفظاً ومعنىً أو معنى فقط، نعم يدخل على فعل المضارع إن كان مدخولاً لكلمه (لم)، كما ورد فى الخبر الذى رواه صاحب «عوالى اللئالئ»، وعلى هذا أورد عليه صاحب «مصباح الاُصول» بقوله:

(حينئذٍ لا يصحّ الاستدلال به على البراءه، إذ المعنى حينئذٍ أنّ الناس فى سعةٍ ما داموا لم يعلموا، فهذا الحديث هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، وتكون أدلّه وجوب الاحتياط حاكمه عليه لأنّها بيان).

ولذلك اختار رحمه الله الوجه الأوّل، أى كون أداه ما موصوله، فيكون الحديث من الأدلّه الدالّه على البراءه خلافاً للنائينى، حيث قد اختار الوجه الثانى ورجّحه وأسقطه عن الدلاله.

إلّا أنّ المحقّق الخوئى استشكل عليه بقوله:

(إنّ الحديث لم يرد فى مصادرنا، وهو مرسلٌ غير معتمد عليه إلّا فى حديث

السفره الـذى قد نقلناه، ومورد الروايه فيه هو خصوص اللّحم، وحكمه بالإباحه إنّما هو من جهه كونه فى أرض المسـلمين، فهى أمـاره على التـذكيه، وإلاّـ فمقتضـى الأصـل هـو عـدم التـذكيه وحرمه لحمه، فـالروايه على كـلّ تقـدير تكون لخصوص الشـبهه الموضوعيّه القائمه فيها الأماره، فهى أجنبيّه عن المقام)، انتهى كلامه بتلخيصٍ منّا(۱).

أقول: ولكن يرد على كلامه :

أوّلاًـ: بـأنّ حـديث ما لم يعلموا قـد ورد فى «عوالى اللّئالئ» وفى «الجعفريّات» و «نوادر الراونـدى» مع كلمه (لم). وأمّا ما ورد فى حـديث السـكونى المسـمّى بحديث السـفره، فإنّه ليس فيه كلمه (لم) كما نقله فى كتابه، فاختصاص هذا المورد بقيام الأماره، لا يؤثّر فى سائر الأحاديث التى ليس فيه ذلك .

وثانياً: إنّ ما ذكره من الإشكال بأنّه لو كان لفظ (ما) مصدريّه، لكان دليل الاحتياط حاكماً عليه غير منحصرٍ بهذه الصوره، بل قد أورد الشيخ رحمه الله ذلك بصوره التعارض ، وكون دليل الاحتياط مقدّماً على صوره كون (ما) موصوله أيضاً، فراجع كلامه .

وثالثاً: إنّ الجواب فى الحقيقه فى كلتا الصورتين لا يوجبُ سقوط الحديث عن دليل البراءه؛ لأنّ المراد من السِّعَه والضيق بالنسبه إلى الواقعى المجهول، أى النـاس من ناحيه الحكم الواقعى المجهول فى سـعهٍ، أو ما داموا لم يعلموا كانوا فى سـعهٍ، فغايه السـعه هى العلم بالحكم الواقعى لا شىء آخر، ودليل الاحتياط ليس علماً بالحكم الواقعى. .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۷۸ .

لا يقال: بأنّ المراد من العلم فى الغايه:

تارةً: هو العلم الوجدانى، فما ذكرتم صحيح.

واُخرى: كون المراد منه هو الحجّه الصادقه على دليل الاحتياط، حيث يدلّ على وجوبه، فإذا حصلت الغايه أى الحجّه فلا سعه لهم.

لأنّا نقول: إنّ دليل وجوب الاحتياط لو دلّ على وجوبه بوجوب نفسى، لكان حينئذٍ هو الحجّه أيضاً، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ وجوب الاحتياط وجوبٌ طريقى لتحصيل الحكم الواقعى ففى الرتبه السابقه على وجوب الاحتياط ورد حديث السعه الدالّ على أنّه من ناحيه الحكم الواقعى لا ـ ضيق على الناس وأنّهم فى سعهٍ ممّا لا يعلمون، وعليه فكيف يمكن الحكم بتقديم دليل الاحتياط عليه؟!

وبالجمله: ظهر ممّاذكرنا أنّه يصحّ اعتبار حديث السعه من الأحاديث الدالّه على البراءه مطلقاً،أيفيالصور الأربع،كماعليه المحقّق العراقى والخمينيوغيرهما.

***

دلاله حدیث الإطلاق علی البراءه وعدمها

دلاله حدیث الإطلاق علی البراءه وعدمها

الخبر الرابع: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءه حدیث الإطلاق، وهو مرسل الصدوق الذی کان یعدّ فی حکم الصحیح لإسناده جزماً إلی الصادق علیه السلام ، وتعهّده فی أوّل کتابه المسمّی ب- «من لا یحضره الفقیه» بأن لا یسند خبراً إلی الإمام إلاّ ما کان صحیحاً عنده، وهو من ذا، قال:

«قال الصادق علیه السلام : کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی»(۱).

بل فی «عنایه الاُصول» نقلاً عن المحقّق القمّی أنّه نقل عن الشیخ الطوسی رحمه الله أنّه قال: (وفی روایته التی نقله الشیخ کان فیه أمر أو نهی).

نعم، قد نقل صاحب «عنایه الاُصول» عن «البحار» أنّه نقل عن «الأمالی» مسنداً عن أبی غندر، عن أبیه، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، أنّه قال:

«الأشیاء مطلقه ما لم یرد علیک أمر أو نهی» (۲).

وأمّا بیان فقه الحدیث: فإنّ الروایه مشتمله علی ثلاث اُمور وهی الإطلاق، والورود، والنهی، أو هو مع الأمر.

أمّا الأمر الأوّل: فإنّ المراد من الإطلاق :

تارةً: هو المرسل من حیث الحکم الأوّلی فی الشیء یعنی تارةً یقصد به بیان أنّ الأصل فی الأشیاء هل هو الإباحه أو الحظر، کما استند إلیه الصدوق فی أمالیه، بأنّ الأصل فی الأشیاء هو الإباحه حتّی یثبت الحظر من دین الإمامیّه، أو .

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶۰.
۲- عنایه الاُصول: ج۴ / ۴۷ .

بیان أنّه لو سلّمنا کون الأصل عنـد العقل هو الحظر، لکن لا یثبت الملازمه بـذلک، بأن تکون الملازمه مستلزمه للحکم بالحظر شرعاً، بل الحکم فی الشرع هو الإباحه کما فی الحدیث .

وأُخری: یراد من الإطلاـق الإباحه الواقعیّه بحسب الحکم الأوّلی، أی کلّ شـیء فی الواقع مطلقٌ ومباحٌ واقعاً، حتّی یثبت فیه نهی، المستلزم للحرمه واقعاً.

وثـالثه: یُراد من الإطلاـق هو الحکم بالإباحه ظاهراً من حیث أنّه مجهول الحکم والحرمه، فکأنّه أراد بیان أنّ مقتضـی الحکم فی المشکوک هو الحکم بالإباحه حتّی یثبت المنع والنهی ظاهراً.

أقول: والـذی یفیـد فی الاسـتدلال للبراءه، عبـاره عن احتمـال الأخیر بخلاف الاحتمال الأوّل، لأنّه بحثٌ مربوط بالعقل والعقلاء، ومحلّ بحثه هو علم الکلام.

أمّـا صـاحب«مصـباح الأُـصول»فقـدنقل احتمـال الأـوّل عن اُسـتاذه المحقّق النائینی بأنّ المراد من الإطلاق هو اللّا حرجیّه العقلیّه الأصلیّه قبل ورود الشرع والشریعه.

فردّه بقوله: (هذا وفیه من البُعد ما لا یخفی، لأنّ بیان الإطلاق الثابت عقلاً قبل ورود الشـرع لغو لا یصدر من الإمام علیه السـلام ، إذ لاـ تترتّب علیه ثمره وفائـده، فلاـ یمکن حمـل الروایه علیه، مضافـاً إلی أنّ ظاهر الکلام الصادر من الشارع أو ممّن هو بمنزلته کالإمـام علیه السـلام ، المتصـدّی لبیان الأحکام الشـرعیّه، هو بیان الحکم الشـرعی المولوی، لا الحکم العقلی الإرشادی)، انتهی کلامه.

أقول: الحدیث إن کان وارداً بما فی مرسل الصدوق من دون ذکر الأمر فیه، وکون الشیء فیه بلفظ المفرد، فیأتی فیه الاحتمالات المذکوره، فلا یبعد جعل الوجه فی کون الاحتمال الأخیر مراداً هو تناسب ما هو شأن الشارع من بیان

الأحكام الشـرعیّه المولویّه لا الإرشادیّه العقلیّه، ولکن مع ذلک هذا لا یثبت کون الحدیث دلیلاً علی البراءه، إلاّ أن یراد منه بیان حکمٍ مجهول الحکم بما هو مشتبهٌ ومجهول، وإلاّ ـ لو کان المراد بیان الحکم الواقعی للأشیاء من الحلیّه والحرمه فلا یرتبط بما نحن بصدده کما لا یخفی .

وأمّا إن کان الحدیث فیه لفظ الأمر، کما نقله المحقّق القمّی عن الشیخ الطوسی، أو کان الحدیث بالنحو الذی ورد فی «الأمالی» بلفظ الجمع وهو الأشیاء مطلقه، ففی هاتین الصورتین لا یرد فیها احتمال کون المراد هو بیان الأصل الأوّلی فی الأشیاء من الحظر أو الإباحه، بل کان احتمال کون المراد هو بیان إرسال الأشیاء بحسب الحکم الأوّلی إلی أن یثبت فیه الدور أو النصّ أقوی من الاحتمال الآخر، وهو الحکم بالحلیّه فی صوره الشکّ فی الحکم وجهله.

وحیثُ کان الحدیث المستدلّ به علی ألسنه الاُصولیّین هو مرسل الصدوق دون غیره، فیکون محور البحث فیه أیضاً .

هذا کلّه بالنسبه إلی لفظ المطلق .

الأمر الثانی: فی البحث عن المراد من کلمه: «یرد فیه»:

هل الورود هنا عباره عن الصدور أو الوصول کما عن صاحب «الکفایه» والمحقق النائینی والعراقی احتمال ذلک بمعنی الصدور، أی کلّ شیء مطلق بحسب الواقع إلی أن یرد ویصدر فیه عن الشارع حکمٌ ونهی، فعلیه ربما یکون قد صدر من الشارع حکمٌ ونهی ولم یصل إلی المکلّف، وإن وصل إلی غیره،فلا یکون الحدیث مربوطاً بالبراءه؛ لأنّ مفاد الحدیث حینئذٍ یکون: کلّ شیء لم یصدر فیه نهیٌ، ولم تُجعل فیه الحرمه فهو لک مطلقٌ، وهذا یقتضی أن لا یکون مرتبطاً بحال

الشکّ فی صـدور النهی الـذی هو المراد من البحث عنه فی المقام، لأنّ التمسّک بهذا الحدیث فی المشـکوک حینئذٍ یکون من قبیل التمسّک بالعام فی الشـبهه المصداقیّه، لإمکان أن یکون النهی قد صدر ولم یصل إلی مکلّفٍ أصـلًا، أو تنجّز لکنّه لم یصل إلی هذا المکلّف .

قال المحقّق الخوئی فی «مصـباح الاُصول»: (وفیه: أنّ الورود وإنْ صحّ استعماله فی الصدور، إلّا أنّ المراد به فی الروایه الوصول، إذ علی تقـدیر أن یکون المراد منه الصدور، لا مناص من أن یکون المراد من الإطلاق فی قوله علیه السـلام : «کلّ شـیء مطلق»، هو الإبـاحه الواقعیّه، فیکون المعنی أنّ کـلّ شـیء مبـاحٌ واقعـاً ما لم یصـدر النهی عنه من المولی، ولا یصـحّ أن یکون المراد من الإطلاق هی الإباحه الظاهریّه، إذ لا یصـحّ جعل صدور النهی من الشارع غایهً للإباحه الظاهریّه، فإنّ موضوع الحکم الظاهری هو الشـکّ وعـدم وصول الحکم الواقعی إلی المکلّف، فلاـ تکون الإباحه الظاهریّه مرتفعه بمجرّد صـدور النهی من الشارع، ولو مع عدم الوصول إلی المکلّف، بل هی مرتفعه بوصوله إلی المکلّف، فلا مناص من أن یکون المراد هی الإباحه الواقعیّه، وحینئذٍ :

فإمّا أن یراد من الإطلاق الإباحه فی جمیع الأزمنه .

أو الإباحه فی خصوص عصر النبیّ صلی الله علیه و آله .

لا سبیل إلی الأوّل، إذ مفاد الروایه علی هذا أنّ کلّ شیء مباح واقعاً حتّی یصدر النهی عنه من الشارع، وهذا المعنی من الوضوح بمکـان کـان بیـانه لغواً لا یصـدر من الإمام، فإنّه من جعل أحـد الضـدّین غایه للآخر، ویکون من قبیل أن یقال کلّ جسم ساکن حتّی یتحرّک.

وکـذا المعنی الثانی فإنّه وإن کان صـحیحاً بنفسه، إذ مفاد الروایه حینئذٍ أنّ الناس غیر مکلّفین بالسؤال عن حرمه الشـیء ووجوبه فی زمانه صـلی الله علیه و آله ، بل هو صـلی الله علیه و آله یبیّن الحرام الواجب لهم والناس فی سعه ما لم یصدر النهی منه صلی الله علیه و آله ، ولذا ورد فی عدّه من الروایات المنع عن السؤال.

منها: ما ورد فی الحجّ من أنّه صلی الله علیه و آله سُئل عن وجوبه فی کلّ سنه وعدمه؟ فقال صلی الله علیه و آله : أما یؤمنک أن أقول نعم، فإذا قلتُ نعم یجب.

وفی بعضها: «إنّ بنی إسرائیل هلکوا من کثره سؤالهم».

فمفاد الروایه أنّ الناس لیس علیهم السؤال عن الحرام فی عصر النبیّ صلی الله علیه و آله ، بل کلّ شیء مطلق ومُباح ما لم یصدر النهی عنه من الشارع، بخلاف غیره من الأزمنه، فإنّ الأحکام قـد صدرت منه صـلی الله علیه و آله ، فیجبُ علی المکلّفین السؤال والتعلّم کما ورد فی عدّه من الروایات، فاتّضح الفرق بین عصر النبیّ وغیره من العصور من هذه الجهه، إلاّ أنّ هذا المعنی خلاف ظاهر الروایه، فإنّ ظاهر: «کلّ شیء مطلق»، هو الإطلاق الفعلی والإباحه الفعلیّه بلا تقیید بزمانٍ دون زمان، لا الإخبار عن الإطلاق فی زمان النبیّ صلی الله علیه و آله وأنّ کلّ شیء کان مطلقاً فی زمانه ما لم یرد النهی عنه.

فتعیّن أن یکون المراد من الورود هو الوصول، لأنّ صـدور الحکم بالحرمه واقعاً لا یکون رافعاً للإباحه الظاهریّه، ما لم تصل إلی المکلّف، کمـا هو ظـاهرٌ بنفس کلمه مطلق، فقوله: «کـلّ شـیء مطلق»، قرینه علی أنّ المراد من الورود هو الوصول)، انتهی محلّ الحاجه(۱) .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۸۱ .

أقول: أورد علیه المحقّق العراقی فی «نهـایه الأفکـار» بنـاءً علی أن یکون المراد من الإبـاحه هی الواقعیّه فی جمیع الأزمنه، وعـدم لزوم اللغویّه (بمنع أوّله إلی توضـیح الواضـح، فإنّ مفادها حینئـذٍ إنّما هو نفی الحرمه الفعلیّه فی الشـیء قبل ورود النهی عنه، ولو مع وجدانه لمقتضیات الحرمه من المفاسد، ومن المعلوم أنّ بیان هذه الجهه لا یکون من قبیل بیان البدیهیّات.

والثمره المترتّبه علیه إنّما هو نفی ما یـدّعیه ا لقائل بالملازمه، ویترتّب علیه عدم جواز الإتیان بالشـیء الذی أدرک العقل حُسـنه، بداعی الأمر به شرعاً، وعدم جواز ترک ما أدرک العقل قبحه عن داعی النهی الشرعی، لکونه من التشریع المحرّم، فتدبّر). انتهی محلّ الحاجه(۱).

وفیه أوّلاً: أنّ الأقوی کون الورود هنا غیر ماذکره،وهو ما سنتبّه علیه لاحقاً.

بـل قـد یرد علیه ثانیـاً: فیمـا ذکره أوّلاًـ (بـأنّه لا یمکن جعل الإطلاق بمعنی الإباحه الظاهریّه، مع کون النهی صادراً واقعاً، لعـدم ارتباطه معه).

وجـه الإیراد: أنّـه لاـ ینـافی کـون وجه عـدم الـترخیص فی الظـاهر فی المشـتبهات، هـو وجـود النهی فی الأحکـام المتعلّقه علی الموضوعات، کما علیه الأخباریّون المعتقدون بالاحتیاط.

وعلیه، فالأـولی أن یـذکر فی وجه کون الورود هنـا بمعنی الوصول لاـ الصـدور، هو أنّ هـذا الحـدیث قـد صَـدَر عن مثـل الإمام الصادق علیه السلام المنقطع عنهم الوحی، ولا وجه لأن یکون الخبر فی مقام الإخبار عن ذلک بالنسبه إلی النبیّ صلی الله علیه و آله ، .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۳۰ .

لأنّ شأن الأئمّه علیهم السـلام لیس هو الإخبار عن ذلک، بل مقتضـی شأنهم هو نقل الحکم النازل علی جدّهم رسول اللّه صـلی الله علیه و آله ، فلاـ ینـاسب ذلـک إلاّـ مع وصول النهی إلی المکلّف، فیکون معنـاه حینئـذٍ أنّ کلّ شـیء مباحٌ حتّی یصل إلیک النهی، کما ورد الخطاب بلفظ (علیک) فی مثل الحـدیث المروی فی «البحار» عن «الأمالی» من أنّ الأشـیاء کلّها مطلقه ما لم یرد علیک أمرٌ أو نهی. فهکـذا یکون فیما نحن فیه، فیصـحّ الحکم بالإباحه والترخیص حتّی لمثل المشـتبه، سواءٌ کان الاشـتباه لأجل الاشـتباه فی أصل صـدور الحکم، أو لأجل عوامل خارجیّه مع صـدور أصل النهی، ولکن لم یصل إلی المکلّف، وإن وصل إلی غیره.

ومن ذلک یظهر حال لفظ (النهی) أیضاً، بأنّه کان بلحاظ مطلق حال المشتبه، حتّی بالنسبه إلی حال الشکّ .

لا یقال: إنّ أدلّه الاحتیاط حاکمه علی مثل حدیث الإطلاق، لأنّ لسان حدیث الإطلاق هو أنّک مرخّص ما لم یصل إلیک نهیٌ، وأدلّه الاحتیاط تقول إنّک منهیٌّ عن الاقتراب وارتکاب المشـتبه، فیکون حال هـذین الـدلیلین حال دلیل قبح العقاب بلا بیان مع الدلیل الذی یعدّ بیاناً فیتقدّم علیه .

لأنّا نقول: بأنّ أدلّه الاحتیاط لا تکون مشـتمله علی النهی لذلک الشـیء، بل هی تأمر بالتوقّف لأجل وجود احتمال النهی، مع أنّ لسان حدیث الإطلاق هو الترخیص إلی أن یصل إلی نفس النهی المتعلّق لذلک الشیء، وهو غیر حاصلٍ فی حال الاحتیاط.

وبالتـالی، فجعـل حـدیث الإطلاـق من أظهر أدلّه البراءه کما قاله الشـیخ رحمه الله ، حَسَنٌ ومتین جـدّاً، ویشـمل لکلٍّ من الشـبهه الحکمیّه والموضوعیّه والتحریمیّه، بل

يشمل الشبهه الوجوبيّه أيضاً إن كان فى الحديث لفظ الأمر أيضاً، كما نقله المحقّق القمّى عن الشيخ فى أماليه.

مع أنّه لا نحتاج إلى ذلك بعد عدم القائل بالاحتياط فى الشبهه الوجوبيّه حتّى من الأخباريّين، عدا الأمين الأسترآبادى والذى لا اعتبار بقوله لشذوذه وعدم موافقته مع القواعد الصحيحه كما لا يخفى.

هذا كلّه بحسب ماقوّيناه من كون المرادمن الورود غير الصدور،وهوالوصول.

أمّا المحقّق الخراسانى صاحب «الكفايه»: فقد خالفنا فى ذلك والتزم بأنّ المراد من الورود هو الصدور، لصدق الورود لما بلغ إلى غير واحد من المكلّفين غير الشاكّ، حيث يمنع عدم صدق الورود عليه، فحينئذٍ لو شكّ لا يصحّ الحكم بعدم ورود النهى عن الشارع حتّى يقال بالبراءه.

ثمّ ناقش فيه: بأنّه يصحّ لو لم يضمّ إليه أصاله العدم، أى عند الشكّ فى أنّه هل صَدَر عن الشارع نهىٌ أم لا، نحكم بأصاله العدم، والنتيجه هى الحكم بالبراءه فى مشتبه الحرمه، فيصحّ الاستدلال .

وأجاب عنه: بأنّه وإن تمّ بذلك الاستدلال، ويُحكم بإباحه المشتبه، إلاّ أنّه يحكم بذلك بما أنّه لم يرد فيه نهىٌ لا بعنوان كونه مجهول الحرمه ومشكوكها، والذى يفيدنا هو الثانى دون الأوّل .

ثمّ ناقش ثانياً: بأنّه لا ـ يتفاوت فيما هو المهمّ من الحكم بالإباحه فى مجهول الحرمه، سواء كان وجه الحكم بذلك هو كونه مجهول الحرمه أو لم يرد فيه نهىٌ.

وأجاب عنه: بأنّه يظهر أثر التفاوت بينهما فيما إذا كان قد ورد نهىٌ فيزمانٍ،

وإباحهٌ فی آخر، ثمّ اشتبه المتقدّم منهما والمتأخّر، حیث إنّه لو کان ملاک الحکم بالإباحه هو مجهول الحرمه، لجری ذلک فی هذا الفرض، بخلاف ما لو کان الأصل هو أنّه لم یرد فیه نهی، حیث إنّه لا یجری فی المفروض، للعلم الإجمالی بوجود النهی والترخیص فیه .

ثمّ ناقش فیه ثالثاً: بإمکان جریان عدم الفصل فی المشتبه بین الصورتین، لیتمّ الاستدلال فیجری البراءه فیه .

وأجاب عنه: بأنّ عدم القول بالفصل إنّما یثبت فیما إذا کان المُثبِت هو الدلیل الاجتهادی، لا الأصل کما فی المقام؛ لأنّ إثبات حکم فی المشتبه فی المقام کان بمعونه، فلا یجری عدم القول بالفصل.

ثمّ أمرَ رحمه الله بالتفهّم، ولعلّ وجهه علی ما قیل بأنّ هنا لیس إثبات الحکم بالأصل، بل بالدلیل، لأنّ أصاله عدم الورود یثبت وینقّح موضوع الدلیل، وأمّا أنّ حکمه هو الإباحه، فإنّه یثبت بواسطه دلیل: «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی».

أقول: ما اُجیب فی وجه التفهّم صحیحٌ علی مسلک صاحب «الکفایه»،حیث جعل الورود بمعنی الصدور، وأمّا علی المسلک الآخر القائل بأنّ الورود هنا بمعنی الوصول، فإنّ الغرض من الحدیث بیان حکم مجهول الحرمه، ومفاده البراءه، فلا یبعد أن یکون مفاده حینئذٍ أصلاً لا دلیلاً اجتهادیّاً، لأنّه یثبت حکماً ظاهریّاً فی ظرف الشکّ، لا طریقاً إلی الحکم الواقعی کما لا یخفی.

ولکن قد عرفت عدم تمامیّه أصل مبناه، ولا نحتاج فی إثبات المطلوب إلی مثل هذه التکلّفات، کما هو واضح.

***

البحث عن دلاله حديث المعرفه على البراءه

البحث عن دلاله حديث المعرفه على البراءه

الخبر الخامس:ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءه حديث المعرفه، وهو عنوان قد يطلق على ثلاثه أخبار تشتمل على هذا العنوان، فلا بأس بذكر كلّ واحده منها، حتّى يشاهد كيفيّه دلالتها على المطلوب:

أحدها: ما هو المذكور فى كلام الشيخ رحمه الله فى «الفرائد»، وهو حديث عبد الأعلى بن أعين، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام : من لم يعرف شيئاً، هل عليه شىء؟ قال: لا»(۱).

وهذا الضبط هو الصحيح دون ما ذكره صاحب « نهايه الأفكار » بقوله: (من لا يعرف).

قال الشيخ رحمه الله : إنّ دلالته منوطه على أن يكون المراد من الشىء الأوّل هو شىءٌ خاص مفروض الوجود فى الخارج، مثل حكم شرب التتن، ووجوب الدّعاء عند رؤيه الهلال، والمراد من الشىء الثانى هو العقوبه، فيتمّ المطلوب، أى إذا لم يعلم المكلّف حكم شىء خاص لا عقوبه عليه فى ارتكابه الحرام، أو فى تركه فى الواجب، فيصبح الخبر حجّه على البراءه.

وأمّا لو كان المراد من نفى الشىء هو العموم؛ أى لا يعرف شيئاً أصلاً، فيكون دليلاً حينئذٍ على الجاهل القاصر الذى لا يدرك شيئاً، فهو حينئذٍ خارجٌ عمّا استدلّ به. .

۱- الوافى: ج۱، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، ص۱۲۲ .

أقول : والظاهر أنّ الخبر بصدد بيان المعنى الثانى ، لأنّ النكره الواقعه بعد النفى، خصوصاً مع تصدير أداه لَمْ التى تدلّ على الماضى موجبٌ للدلاله على العموم.

ولكن قال المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار» بعد ذِكر ما عرفت:

(اللّهُمّ إلاّ أن يمنع اختصاصه بالغافل، بدعوى شموله للجاهل بمجموع الأحكام الملتفت إليها، مع كونه غير قادر على الفحص عنها، لكونه ممّن يصدق عليه أنّه لا يعرف شيئاً، فإذا استفيد من قوله عليه السلام فى الجواب (لا) نفى العقوبه بنفى منشأها الذى هو وجوب الاحتياط، يتعدّى إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص، لعدم الفصل بينهما)، انتهى كلامه(۱).

أقول: إذا كان مراده من الجاهل هو من لا يقدر على الفحص بالنسبه إلى باقى الأحكام بعد الفحص بالنسبه إلى بعضها الآخر، فهو أيضاً صحيح، إلاّ أنّه داخلٌ فى الجاهل القاصر، كالجاهل بالجميع الذى لا يقدر على الفحص.

وإن أراد أنّه قد فحص ولم يجد دليلاً فحكمه حينئذٍ حكم الجاهل بالمجموع الذى لا يقدر على الفحص، لأنّ من يدّعى وجوب الاحتياط على من التفت إلى الأحكام، لا يفرّق بين البعض والجميع، وصدق عليه أنّه لم يعرف شيئاً فهو بعيدٌ، لأنّه حينئذٍ قد عرف إلاّ أنّه لم يقدر على الفحص، فشمول الحديث له بعيدٌ جدّاً، فلا يكون الحديث من أدلّه الباب.

وثانيها: الخبر الذى رواه ابن الطيّار، عن أبى عبد اللّه عليه السلام ، قال: «ا ءنّ اللّه .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۷۹ .

احتجّ علی الناس بما آتاهم وعرّفهم»(۱).

بتقریب أن یقال: إنّ الاحتجاج علی العبد فی ترک واجب أو فعل حرام، إنّما کان بعد إیتاء التکلیف إلیه ومعرفته به، فلو فحص وتتبّع ولم یجد دلیلًا، فهو ممّن لم یعرف، ولم یکن قد أتاه، فلا تکلیف له حینئذٍ، وهو دلیلٌ علی البراءه.

وقد یکون المراد من الإیتاء هو القدره، ومن المعرفه هو العلم، أی کلّ من لم یقدر أو لم یعلم به فلا یکون قابلًا لأن یحاجّه اللّه سبحانه وتعالی، أی لا یؤاخذ فی تکلیفه، فیکون الحدیث بمنزله الآیتین: «لَا یُکَلِّفُ اللّه ُنَفْسا إِلَّا وُسْعَهَا»(۲) أو «لاَیُکَلِّفُ اللّه ُنَفْسا إِلَّا مَاآتَاهَا»(۳)،وقد استدلّ بهما الإمام علیه السلام فی روایه عبد الأعلی.

قد یقال: بأنّ هذه الروایه عباره عن الروایه التی أردنا ذکرها، وهی ما رواه «الوافی» بإسناده عن أبان، عن ابن الطیّار، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

«قال لی: اُکتب فأملی علیَّ إنّ من قولنا إنّ اللّه یحتجّ علی العباد بما آتاهم وعرّفهم، ثمّ أرسل إلیهم رسولًا، وأنزل علیهم الکتاب، فأمر فیه ونَهی، أمرَ فیه بالصلاه والصیام، فقام رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن الصلاه، فقال: أنا اُنیمک وأنا أوقظک، فإذا قمتَ فصلِّ لیعلموا إذا أصابهم ذلک کیف یصنعون، لیس کما یقولون إذا نام عنها هَلَک، وکذلک الصیام أنا أمرّضک وأنا أصحّک فإذا شفیتک فاقضه.

ثمّ قال أبو عبد اللّه علیه السلام : وکذلک إذا نظرتَ فی جمیع الأشیاء لم تجد أحداً فی ضیق ، ولم تجد أحداً إلّا وللّه علیه الحجّه وللّه فیه المشیئه، ولا أقول إنّهم ما شاؤوا صنعوا. .

۱- الوافی، ج۱، باب البیان والتعریف ولزوم الحجّه، ص۱۲۱ .

۲- سوره البقره: الآیه ۲۸۶ .

۳- سوره الطلاق: الآیه ۷ .

ثمّ قال: إنّ اللّه يَهدى ويُضِلّ. وقال: وما اُمروا إلاّ بدون سعتهم، وكلّ شىء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شىء لا يسعون فهو موضوعٌ عنهم، ولكن الناس لا خير فيهم، ثمّ تلا: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلاَ عَلَى الْمَرْضَى»(۱) الحديث»(۲).

حيث يفهم من قوله عليه السلام : «ثمّ أرسل رسولاً» بعد قوله: «بما آتاهم وعرّفهم» أنّ المراد من المعرفه هو التوحيد الفطرى باللّه وصفاته، لا المعرفه بأحكامه الشرعيّه المتعلّقه بالموضوعات الخارجيّه، وعليه فالخبر المستشهد به فى المقام إنّما أصله هذا الخبر الطويل، وقد اقتطع منه القسم المطلوب ولم يستدلّ بالباقى، وبملاحظه مجموع الروايه صدراً وذيلًا يتبيّن أنّ الخبر أجنبى عن المقام.

والجواب: إنّ ذيل الروايه حيث قد ذكروا فيه الصلاه والصوم، وحالتى النوم واليقظه، والمرض والشفاء، يدلّ على أنّ المراد من المعرفه هو المعرفه بالأحكام لا التوحيد الفطرى، وحيث أنّ سنّه اللّه قائمه على الاحتجاج على العباد بما آتاهم وعرّفهم، وهى السبب والمنشأ لإرسال الرّسل والتعريف، ولأجل ذلك تخلّل لفظ (ثمّ) بين الأمرين، مضافاً إلى استبعاد وحدتهما لما ذكر فى الثانيه من التفصيل.

مع أنّه لو سُلّم كون التعريف للتوحيد الفطرى، ولكن يصحّ الاستدلال بلفظ الإيتاء بمعنى البلوغ لا القدره .

لا يقال: إنّ أدلّه الاحتياط وارده على هذه الروايه، لأنّه قد عرّفهم بها بلزوم الاحتياط، فإنّ التعريف كما يحصل ببيان نفس الأحكام، كذلك يحصل بإلزام الاحتياط فى المشتبهات. .

۱- سوره التوبه: الآيه ۹۱ .

۲- الوافى، ج۹، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، ص۱۲۲ .

لأنّا نقول: إنّ أدلّه الاحتياط لا تفيد بيان الأحكام أو تعريفها، والاحتجاج على العبد إنّما يصحّ بعد بيان نفس الأحكام وتعريفها، لا بما ليس بواجب يقينى ولا طريق إلى الواقع، وإلّا لزم إتمام الحجّه بلا تعريفٍ، وهو مناقضٌ لمفاد الروايه.

وعليه، يصحّ جعل مثل هذا الحديث من أدلّه البراءه بالتقريب الذى ذكرناه.

وثالثها: ما رواه الكلينى بإسناده إلى اليمانى، قال: «سمعتُ أبا عبداللّه عليه السلام يقول: إنّ أمر اللّه كلّه عجيب، إلّا أنّه قد احتجّ عليكم بما عرّفكم من نفسه»(۱).

فإنّ المراد من المعرفه من نفسه ليس التوحيد الفطرى، لما قد عرفت من أنّ المراد هو المعرفه بما قد بلغه حتّى يكون مستنداً للاحتجاج.

نعم، لا ينافى ذلك شمول تلك المعرفه وسعتها أن تكون لصحّه الاحتجاج من اللّه سبحانه وتعالى، كما وردت الإشاره إليها فى عددٍ من الآيات من أنّه لو سُئل عنهم عمّن خلق السماوات والأرض ليقولنّ اللّه، ولكنّه ليس بمنحصرٍ فيه، كما لا يخفى.

.***

۱- الوافى، ج۱، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، ص۱۲۱ .

البحث عن دلاله حديث الجهاله على البراءه

البحث عن دلاله حديث الجهاله على البراءه

الخبر السادس: ومن الأخبار التى المستدلّ بها للبراءه حديث الجهاله، وهو ما رواه الكلينى بإسناده عن عبد الصمد بن بشير، عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديثٍ:

«إنّ رجلًا أعجميّاً دخل المسجد يُلبّى وعليه قميصه، فقال لأبى عبداللّه عليه السلام : إنّى كنتُ رجلًا أعمل بيدى، واجتمعت لى نفقه، فحيثُ أحجّ لم أسأل أحداً عن شىء، وأفتونى هؤلاء أن أشقّ قميصى، وأنزعه من قِبل رجلى، وأنّ حجّى فاسدٌ، وأنّ علىَّ بدنه؟

فقال له: متى لَبستَ قميصك أبعدما لبّيت أم قبل؟ قال: قبل أن اُلبّى.

قال: فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنه، وليس عليك الحجّ من قابل، أىُّ رجلٍ رَكِبَ أمراً بجهاله فلا شىء عليه»، الحديث(۱).

فإنّه يدلّ على أنّ فاعل الشىء إذا كان فعله عن جهاله بحكمه، فلا عقوبه عليه،أى لايوجب جهله عليه شيئاً حتّى الكفّارات كما حكم الإمام بذلك فيالروايه.

أورد عليه الشيخ رحمه الله بقوله: (وفيه: أنّ الظاهر من الروايه ونظائرها من قولك: فلانٌ عمل بكذا بجهاله، هو اعتقاد الصواب والغفله عن الواقع، فلا يعمّ صوره التردّد فى كون فعله صواباً أو خطأً، ويؤيّده أنّ تعميم الجهاله بصوره التردّد يحوّج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير المقصّر، وسياقه آبٍ عن التخصيص،فتأمّل)(۲).

بل أيّد صاحب «منتهى الاُصول» دعوى الشيخ بأنّ الباء فى (بجهاله) سببيّه .

۱- وسائل الشيعه: ج۹ الباب ۴۵ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ۳ .

۲- فرائد الاُصول للشيخ: ص۱۹۹ .

أی بسبب الجهاله رکب الأمر، وهو ینطبق علی الجاهل الغافل من مثل أهل البوادی، فلا یشمل الجاهل المردّد لم یجد دلیلاً بعد الفحص.

ولکن أورد علیهما المحقّق الخمینی: (بأنّ استعمال الجهاله مع الباء کثیرٌ کما فی قوله تعالی: «إِنَّمَا التَّوْبَهُ عَلَی اللّه ِلِلَّذِینَ یَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَهٍ»(۱)، أو «أَنْ تُصِیبُوا قَوْما بِجَهَالَهٍ»(۲) ونظائرهما، فهل تری اختصاصهما بالجاهل الغافل، ولعلّ أمر الشیخ بالتأمّل کان لذلک أی لعدم ارتضائه بما قاله .

ومجرّد کون مورد الروایه من هذا القبیل، لا یوجبُ التخصیص، لا سیّما فی أمثال المقام الذی یترائی أنّ الإمام علیه السلام بصدد إلقاء القواعد الکلّیه العالمیّه، أضف إلی ذلک ما ورد فی أبواب الصوم والحجّ من روایات تدلّ علی معذوریّه الجاهل من غیر استفصال.

وأمّا ما ذکره أخیراً من أنّ التعمیم یحتاج إلی التخصیص، ولسانه آبٍ عنه.

فیرد علیه: مضافاً إلی أنّ التخصیص لازمٌ علی أیّ وجهٍ وحال، فإنّ الجاهل الغافل المقصّر خارج من مصبّ الروایه، کما ذکره المحقّق الخراسانی أیضاً فی حاشیته علی «الفرائد».

إنّ ذلک دعوی مجرّده، فإنّ لسانه لیس علی وجهٍ مستهجن فی نظر العرف، ورود التخصیص به کما لا یخفی .

وما أیّده بعضهم بکون الباء سببیّه.

فیرد علیه: أنّ الجهل لیس علّه للإتیان بالشیء، فإنّ وجود الشیء فی .

۱- سوره النساء: الآیه ۱۷ .

۲- سوره الحجرات: الآیه ۶ .

الخارج معلولٌ لمبادیه. نعم، ربّما یکون العلم بالحکم مانعاً ورادعاً عن حصول تلک المبادی فی النفس، فالمناسب جعل الباء بمعنی (عن)،ولو سلّم کونها للسببیّه، فلیس المراد منها هو المصطلح منها، بل بمعنی دخالتها فی العمل فی الجمله، فیصحّ أن یقال إنّ الارتکاب یکون لجهاله مع الفحص عن الحکم، وعدم العثور علیه)، انتهی ما فی «تهذیب الاُصول» (۱).

أقول: ولقد أجاد فیما أفاد، ونحن نزید تأییداً لکلامه بأنّ مورد الروایه ربما یمکن أن یکون الجاهل المقصّر الغافل، لأنّ الرجل صرّح بأنّه لکونه لم یحجّ لم یسأل عن أحکامه أحداً، مع أنّه کان من شأنه السؤال لمثل هذا السفر الخطیر.

نعم، لا یشمل صوره المقصّر المردّد، لعدم دلاله هذه الجمله علیه، لولا إطلاق جمله (أیّ رجلٍ رکب أمراً) لمثله .

وعلیه، فإخراج المورد بالتخصیص مشکلٌ جدّاً، فلابدّ لا أقلّ من الاستثناء فی معذوریّته فی باب الحج فقط، لو لم نقل بذلک فی غیره.

قال صاحب «عنایه الاُصول»: (یحتمل أن یکون الجهاله هنا بمعنی السفاهه، أی ما لا ینبغی صدوره من العاقل، وأیّده بقوله تعالی: «یَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَهٍ» وبالروایه التی ذکرها الطبرسی فی المجمع فی تفسیر هذه الآیه الشریفه عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه قال:

«کلّ ذنبٍ عمله العبد وإن کان عالماً فهو جاهلٌ حین خاطر بنفسه فی معصیه ربّه فقد حکی اللّه تعالی قول یوسف لإخوانه: «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِیُوسُفَ وَأَخِیهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» فنسبهم إلی الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم فی معصیه .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۴۰ .

اللّه)، انتهى كلامه(۱).

وفيه: إنّ دعواه أمرٌ لا يقبله الذوق السليم، مع ملاحظه مورد الروايه، كما عَدَل عنه أيضاً فى آخر كلامه، ويبدو أنّه رحمه الله فرض أنّ الخبر الوارد فى خلل الصلاه حديث آخر غير ما هو المذكور فى باب تروك الإحرام، مع أنّه ليس إلّا هذا كما تفطّن بعد ذلك.

وبالجمله: عدّ هذا الحديث من جمله أدلّه البراءه ممّا لا يستنكره الذوق السليم، بلا فرق فيه من أقسام المشتبه بين الشبهه الحكميّه أو الموضوعيّه، من التحريميّه أو الوجوبيّه، لإطلاق نصّ الحديث الشامل لجميع الصور المذكوره، كما لا يخفى.

*** .

۱- عنايه الأُصول: ج۴ / ۵۳ .

البحث عن دلاله حدیث التزویج علی البراءه

البحث عن دلاله حدیث التزویج علی البراءه

الخبر السابع: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءه حدیث التزویج، وهو الخبر الصحیح الذی رواه عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبی إبراهیم علیه السلام قال:

«سألته عن الرجل یتزوّج المرأه فی عِدّتها بجهاله ، أهیَ ممّن لا تحلّ له أبداً؟

فقال: لا، أمّا إذا کان بجهالهٍ فلیتزوّجها بعدما تنقضی عدّتها، وقد یُعذر الناس فی الجهاله بما هو أعظم من ذلک.

فقلت: بأیّ الجهالتین یُعذر بجهالته أنّ ذلک محرّمٌ علیه، أم بجهالته أنّها فی عدّه؟

فقال: إحدی الجهالتین أهون من الاُخری، الجهاله بأنّ اللّه حرّم ذلک علیه، وذلک بأنّه لا یقدر علی الاحتیاط معها.

فقلت: وهو فی الاُخری معذور؟

قال: نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذورٌ فی أن یتزوّجها.

فقلت: فإن کان أحدهما متعمّداً والآخر بجهل؟ فقال: الذی تعمّد لا یحلّ له أن یرجع إلی صاحبه أبداً»(۱).

قال الشیخ رحمه الله فی تحلیل الروایه: (إنّ الجهل بکونها فی العدّه إن کان مع العلم بالعدّه فی الجمله، والشکّ فی انقضائها، فإن کان الشکّ فی أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها، فهو شبهه فی الموضوع خارجٌ عمّا نحن فیه .۴.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۴، الباب ۱۷ من أبواب ما یحرم بالمصاهره ونحوها، الحدیث ۴.

مع أنّ مقتضـى الاستصـحاب المركوز فى الأذهان عـدم الجواز، ومنه يعلم أنّه لو كان الشكّ فى مقدار العدّه، فهو شـبهه حكميّه قصّـِر فى السؤال عنهـا، فهو ليس معـذوراً اتّفاقاً، لأصاله بقاء العـدّه وأحكامها، بل فى روايه اُخرى: «إنّه إذا علمت أنّ عليها العـدّه لزمنها الحجّه» .

فالمراد من المعـذوريّه عدم حرمتها عليه مؤبّداً لا من حيث المؤاخذه، ويشـهد له أيضاً قوله بعد قوله (نعم): أنّه إذا انقضت عدّتها فهو معـذورٌ فى أن يتزوّجها، وكذا مع الجهل بأصل العدّه، لوجوب الفحص، وأصاله عدم تأثير العقد خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين، الكاشف عن تقصير الجاهل.

هذا إن كان ملتفتاً شاكّاً.

وإن كـان غافلاً ومعتقـداً للجواز، فهو خارجٌ عن مسأله البراءه، لعـدم قـدرته على الاحتياط، وعليه يُحمل تعليل معـذوريّه الجاهل بالتحريم، بقوله عليه السـلام : لأنّه لا يقـدر وإن كان تخصـيص الجاهل بالحرمه بهـذا التعليل يـدلّ على قدره الجاهل بالعدّه على الاحتيـاط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلاّ أنّه إشـكال يرد على الروايه على كلّ تقـدير، ومحصّـِله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبّر فيه وفى دفعه)، انتهى كلام الشيخ قدس سره (۱).

أقول: والذى ينبغى أن يبحث عنه فى المقام أمران:

الأوّل: بيان فروض الجهل بالعِدّه وحكمها من حيث الثبوت والتصوّر.

والثانى: الحكم مرحله الإثبات بحسب حال الروايه.

وأمّا الكلام فى المقام الأوّل : .

۱- فرائد الاُصول: ص ۳۰۰ .

تارهً: یفرض الجهل بمعنی الشکّ، أی الجهل البسیط بحسب الاصطلاح.

واُخری: بفرض الجهل المرکّب، وهو الغافل والمعتقد بالخلاف.

فعلی الأوّل قد یکون شاکّاً فی أصل تشریع العِدّه من الطلاق أو الوفاه علی المرأه المطلّقه، أو المتوفّی عنها الزوج، فإنّ الشکّ فی ذلک یرجع إلی الشکّ فی أصل صحّه وقوع العقد وتأثیره، فإنّ أصاله عدم حِلّ النکاح، وعدم تأثیر العقد الذی یکون أصلاً موضوعیّاً، یقدّم علی الاُصول الحُکْمیّه من البراءه والاشتغال، فلابدّ فیه من الفحص حتّی یرفع شکّه.

وقد یکون الشکّ فی مقدار العِدّه بعد العلم بأصلها شرعاً، فإنّ استصحاب بقاء العِدّه یمنع عن ذلک، مضافاً إلی وجود أصل موضوعی فی الشکّ وفی تأثیر العقد والحال هذه .

وثالثه: یکون الشکّ فی انقضاء العِدّه عنها بعد العلم بأصل التشریع ومقدارها، فإنّ الاستصحاب أیضاً مع تلک الاُصول حاکمه علی حرمتها، وعدم حِلّ نکاحها کما لا یخفی .

ورابعه: یکون الشکّ من جهه أنّه لا یعلم هل هی عدّه طلاق فقد قضت مدّتها مثلاً، أو عدّه وفاه فکانت باقیه، فالاستصحاب والأصل الموضوعی یحکمان بعدم الجواز أیضاً .

وخامسه: یکون الشکّ فی أصل عدّتها من جهه الشکّ فی أنّها هل صارت معقوده ومدخولاً بها للغیر فی عدّه الطلاق، أو معقوده ولو بغیر دخول فی عدّه الوفاه، حتّی یکون عقدها حراماً أم لا؟ فربما یقال باستصحاب نفی وجوب العدّه علیها بنفی کونها معقوده للغیر، مضافاً إلی أصل وجود أماره عقلائیّه فی مثل هذه

الموارد، كما وردت فى روايه مسعده بن صدقه على عدم كون المرأه التى عرّضت نفسها للزواج لها مانعاً،فلا يصل الدور إلى جريان أصاله عدم صحّه النكاح حينئذٍ.

هذا كلّه فى الشكّ والجهل البسيط فى العدّه.

وأمّا صوره الجهل المركّب والغفله واعتقاد الخلاف فهو أيضاً:

تارهً: يفرض الجهل بأصل تشريع العدّه فى الإسلام .

واُخرى: يعلم تشريعها ولكن جاهلٌ بمقدارها.

وثالثه: جاهل فى انقضائها بعد العلم بالتشريع والمقدار.

ورابعه: يعلم حال تشريع العِدّه ومقدارها فى الطلاق والوفاه، إلّا أنّه جاهل بكونها عدّه وفاه فقد بقيت وقتها، وزعم أنّها عدّه طلاق وقد انقضت.

وخامسه: كان جاهلًا بأصل كونها معقوده بعد العلم بأحكام العِدّه فى كلا قسميها.

هذا كلّه هو محتملات المسأله فى عالم الثبوت.

وأمّا الكلام فى مرحله الإثبات والاستظهار من الحديث:

أقول: الذى يختلج بالبال أوّلاً قبل الدقّه فى الحديث، كون سؤال السائل عن حكم الزواج مع امرأهٍ تجهل كونها فى العِدّه، أى الظاهر من الخبر أنّ البحث عن حكم الجهل بالموضوع، إذ هو الذى كان منشأً لتوهّم عدم حليّه النكاح بعده أبداً، فأراد السائل بسؤاله معرفه أنّه هل له طريق إلى الحليّه لو وقع ذلك خارجاً أم لا؟ مضافاً إلى قرب احتمال كون حرمه الزواج مع المرأه وهى فى العِدّه أمراً مشتهراً بين المسلمين، لما ورد فى القرآن من التصريح بذلك، بل ومساعده الاعتبار عند العقلاء بكونها زوجه للمطلّق فى حال العدّه.

ولکن قد یُقال: بأنّ مشاهده نظائر هذا الحدیث قد یؤیّد احتمال کون المراد من الجهاله هو الجهاله فی الحکم لا الموضوع، مثل ما ورد فی حدیث عمران، قال: «سألتُ أبا عبد اللّه علیه السلام عن امرأهٍ تزوّجت فی عدّتها بجهاله منها بذلک؟

قال: فقال: لا أری علیها شیئاً، ویفرّق بینها وبین الذی تزوّج بها، ولا تحلّ له أبداً.

قلت: فإن کانت قد عرفت أنّ ذلک محرّمٌ علیها، ثمّ تقدّمت علی ذلک؟

فقال: إنْ کانت تزوّجته فیعِدّه لزوجها الذیطلّقهاعلیهاالرجعه»،الحدیث(۱).

وحدیث علی بن بشیر النبّال، قال: «سألتُ أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجلٍ تزوّج امرأهً فی عدّتها ولم یعلم، وکانت هی قد علمت أنّه قد بقی من عدّتها وأنّه قذفها بعد علمه بذلک ؟

فقال: إن کانت علمت أنّ الذی صنعتْ یَحرمُ علیها، فقَدِمت علی ذلک، فإنّ علیها الحدّ حَدّ الزانی، ولا أری علی زوجها حین قذفها شیئاً. وإن فعلت ذلک بجهالهٍ منها، ثمّ قَذَفها بالزنا، ضُرب قاذفها الحَدّ، وفُرّق بینهما»،الحدیث(۲).

حیث إنّ الظاهر منها کون الجهاله هو الجهل بالحکم لا بالموضوع، وجعل ذلک ملاکاً فی الحلّیه والحرمه الأبدیّه، لأنّ الجهل بمعنی الغفله وعدم اطّلاع المرأه عن عدّه نفسها بعیدٌ جدّاً. نعم، یصحّ کلا الاحتمالین فی الرجال.

فبناءً علی هذا، یصحّ إن کان المُقدم علی الزواج هو الرجل، فیصحّ منه الجهل بالحکم فقط، أو الموضوع کذلک، أو کلیهما، وإن کانت هی المرأه فلا یکون الجهل فیها إلّا للحکم، وإن کان الجهل بالموضوع قد یتّفق بأن تکون غافله فی۸.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۴ الباب ۱۷ من أبواب ما یحرم بالمصاهره، الحدیث ۱۷ و ۱۸.

۲- وسائل الشیعه: ج۱۴ الباب ۱۷ من أبواب ما یحرم بالمصاهره، الحدیث ۱۷ و ۱۸.

كونها فى العدّه، لكنّه بعيدٌ غايته.

وكيف كان، فإنّ مضمون روايه عبد الرّحمن بن الحجّاج تشمل كلا الجهالتين (الحكم والموضوع)، لأنّه أضاف فى ذيلها بعد ذكر الجهاله فى الحكم، بأنّه فيالاُخرى معذورٌ،قال: «نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذورٌ فى أن يتزوّجها».

أقول: بقى هنا أمران:

الأمر الأوّل: فى أنّ الجهل هل يشمل مثل الشكّ الذى قد فحص صاحبه ولم يصل إلى نتيجه معيّنه معلومه، حيث يصدق عليه أنّه جاهلٌ بالحكم الواقعى، أم هو مخصوصٌ للمركّب؟

الظاهر هو الثانى، كما عليه الشيخ رحمه الله كما لا يَبعُد استيناس ذلك من قوله: (وإن تعمّد أحدهما وجهل الآخر) حيث يفهم أنّ الجهل الذى ذكر كان ما لم يكن فيه قاصداً ومتعمّداً، فهو يصدق على الغافل دون الشاكّ، فلا تكون الروايه حينئذٍ من أدلّه البراءه.

الأمر الثانى: فى أنّ التعليل الذى ذكره من أهونيّه الجهل بالحكم، بأنّه لايقدر معها الاحتياط، حيث يظهر منه الاختصاص بالجهل بالحكم فقط دون غيره، مع أنّه ليس كذلك كما عن الشيخ الأعظم، إذ الجهل فى الموضوع أيضاً كان كذلك إن فرض الجهل فى كليهما بمعنى الغفله، وإن فرض بمعنى الشكّ المساعد مع الالتفات، فإنّه كما يقدر على الاحتياط فى الموضوع، كذلك قادرٌ عليه فى الجهل بالحكم، فالتشكيك بين الجهالتين ممّا لا وجه له.

اُجيب عنه: بأنّ الجهل بالحرمه يستلزم نوعاً الجهل بالعدّه حين التزويج، فلا يقدر الجاهل على الاحتياط، بخلاف ما إذا علم حرمته، وعرف أنّ الشارع حرّمه،

فإنّه حین التزویج سیّما مع غیر الباکر یلتفت إلی العِدّه نوعاً، فیمکنه الاحتیاط قهراً، فبذلک یرتفع الإشکال، إذ حینئذٍ یمکن جعل الجهل نفی الغفله فیهما، والافتراق والتفکیک بین الحکم والموضوع.

قال المحقّق الخمینی قدس سره فی تهذیبه، بعد ذکر الحدیث :

(وجه الدلاله: أنّ التعبیر بالأهونیّه فی جواب الإمام علیه السلام ، وبالأعذریّه، لایُناسب الأحکام الوضعیّه، فإنّ کون الجهل عُذراً وموجباً لعدم التحریم الأبدی، لا مراتب له، فلابدّ من الحمل علی الحکم التکلیفی، إذ هو یتفاوت فیه بعض الأعذار، ویکون بعضها أهون من بعض، فالغافل المرتکب للمحرّم أعذر من الجاهل الملتفت المرتکب له، وإن کان ارتکابه بحکم أصل البراءه.

وعلیه، فالروایه دالّه علی کون الجهل مطلقاً عذراً فی ارتکاب المحرّمات، وإن کان الأعذار ذات مراتب، والجهالات ذات درجات.

إلی أن قال: وعلی أیّ تقدیر التمسّک بها للمقام محلّ إشکال، لأنّ التعلیل بأنّه کان غیر قادرٍ علی الاحتیاط یجعلها مختصّه بالغافل، وهو غیر محلّ البحث، وإلغاء الخصوصیّه مع التفاوت الفاحش لا یمکن فی المقام)، انتهی(۱).

وفیه: أنّ ما ذکره أخیراً من إسقاط الحدیث عن الدلاله بالنسبه إلی الجهل بمعنی الشکّ أمرٌ مقبول حسن، ولکن أقول:

ما حقّقه أوّلاً بأنّ الجهل بالنسبه إلی الأحکام الوضعیّه لا مراتب له بالنسبه إلی عدم الحرمه الأبدیّه، فلابدّ أن یکون المراد من الجهل هو الجهل بالتکلیف وله مراتب، فیمکن أن یکون الأعذریّه باعتبار کون الجهل بمعنی الغفله أعذر من .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۴۹ .

الجهل بمعنى الشكّ .

ليس فى محلّه، لإمكان قبول كون الجهل بالنسبه إلى الحكم هو التكليفى لا الوضعى، لكن كان ذلك فى كلا الموردين بالنسبه إلى الجهل بمعنى الغفله بلحاظ ملاحظه حال الجهل بالحكم مع الجهل بالموضوع أهون منه، فيصحّ دعوى الاختصاص بالجهل بمعنى الغفله من دون شمولٍ للشكّ وأصل البراءه، فعليك بالتأمّل والدقّه.

أمّا المحقّق العراقى: فقد دفع إشكال التفكيك بين الجهالتين فى التعليل بقوله:

(ويمكن دفع ذلك بأنّ المراد بالجهاله فى الموضعين، إنّما هو مطلق الجهل الشامل للغافل والشاكّ فى قبال العالم، ويمكن تخصيص الاُولى بالغفله إنّما هو لبُعد قصور الجهل بالحرمه مع الالتفات إليها لمن كان نشؤه فى الإسلام، بعد اشتهار حرمه تزويج المعتدّه بين المسلمين، وصيرورتها من الضروريّات غير الخفيّه على الملتفت إليها وإلى موضوعها، إذ حينئذٍ لا يتصوّر الجهل بالحرمه إلّا من جهه الغفله عنها، بخلاف الجهل بكونها فى العِدّه، فإنّه بعكس ذلك، لأنّ الغالب هو التفات المكلّف إليها عند إراده التزويج، بحيث قلّما ينفك إراده التزويج عن الالتفات إلى كونها فى العدّه، وبذلك يستقيم تخصيص الاُولى بعدم القدره على الاحتياط، دون الثانيه حيث كان النظر إلى ما هو الغالب فى الجهل المتصوّر فى الموردين، من غير أن يلزم منه تفكيكاً بين الجهالتين بإراده الغافل من إحداهما والملتفت من الاُخرى، فإنّ الاختلاف المزبور إنّما نشأ من جهه اقتضاء خصوصيّه الموردين، وإلّا فما اُريد من الجهاله فى الموردين إلّا المعنى العام الشامل للغفله والشكّ)، انتهى كلامه(۱) .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۳۲ .

أقول: لا يخفى أنّ هـذا الجواب من للمحقّق الخراسانى وقد ذكره فى حاشـيته على « الرسائل » ونقله المحقّق الحائرى فى « الدرر » عن اُستاذه ، وبرغم ذلك يرد عليه:

بـأنّه إذا أمكن جعـل الجهـاله فى كلا الموردين بمعنى الغفله، وتصـحيح الإشـكال بإمكان الاحتياط فى صوره الالتفات بالحكم الشـرعى من جهه وجود نوعيّه التفتيش عن زواج المرأه الثيّبه، بخلاف ما لو كان الجهل بمعنى الغفله بالنسـبه إلى أصل الحكم، حيث إنّه لا يقـدر معه الاحتراز عن الزواج، فلا وجه لاختيـار الجهاله بالمعنيين أحـدهما بالغفله فى الصـدر والشكّ فى الـذيل، خصوصاً مع ما عرفت فى تأييـد الـذيل بالتعمّد والجهل، الظاهر فى عـدم القصد بمعنى الغفله، فيجعل الجهاله بالمعنى الأعمّ غير منـاسبٍ مع هـذا الـذيل، لأنّه يلزم الحكم بـالحرمه الأبـديّه لمن علم فقـط، وعـدمه لمن جَهل ، سواء كان شاكّاً أو غافلاً ، مع أنّ الشاكّ لو أقدَمَ على النكاح وكانت فى العِدّه ، لا يبعد الحكم بالحرمه الأبديّه ، لقدرته على الاحتياط.

هذاماتبادر إليذهنيفيالجواب عمّاذكرهالمحقّق المزبورتبعاًلصاحب الحاشيه.

أمّا المحقّق الحائرى فقد أورد عليه فى «الدرر» بقوله:

(قلت: كما أنّ وضوح الحكم بين المسـلمين يوجبُ عموم الشكّ مع الالتفات، كذلك عليه التفتيش عن حال المرأه توجب عدم بقاء الشكّ بحاله، فالتعرّض لحكم الشكّ فى الشبهه فى العدّه أيضاً تعرّض للفرد النادر، فتأمّل.

ثمّ قـال بعـد ذلـك: ويمكن دفع الإشـكالات الوارده على الروايه بأجمعهـا، بحمل الجهاله على الغفله فى كلتا الصورتين، وحمل قول السائل (بجهاله إنّ اللّه

حرّم علیه ذلک) علی الجهاله فی الحکم التکلیفی، وقوله (أم بجهالته بها فی العاده) علی جهالته بأنّ العدّه موضوعه للأمر الوضعی أعنی الحرمه الأبدیّه، وحینئذٍ وجه قدرته علی الاحتیاط فی الثانی، أنّه بعد الالتفات یتمکّن من رفع الید عن الزوجه بخلاف الأوّل، فإنّه عمل بالفعل المحرّم شرعاً، ولا یتمکّن عن تدارکه بعد الالتفات، فافهم). انتهی کلامه(۱).

هذا، وقد وجّه المحقّق الأراکی فی حاشیته الأمر بالتفهّم بقوله:

(یمکن أن یکون إشاره إلی أنّ هذا مبنیٌّ علی القول بجریان الاستصحاب فی الاعدام الأزلیّه، کما سیجیء تحقیقه إن شاء اللّه...

إلی أن قال: فالحاجه إلی الروایه بعد جریان الاستصحاب فی مقامنا واضحه، إذ ثبت نفس الموضوع وهو عدم النهی بالاستصحاب ویثبت أثره وهو الإطلاق بالروایه)(۲).

أقول: جواب المحقّق الحائری لا یخلو عن وجهٍ أیضاً، لأنّه أخذ الجهاله فی کلا الموردین بمعنی الغفله، إلّا أنّ ما یبعّده :

أوّلاً: هو فرض الجهل فی الثانی بالحکم الوضعی کالجهل بالحکم التکلیفی فی الأوّل، فلازمه کون الشخص مطلقٌ بالنسبه إلی العِدّه من حیث الروایه، أی یشمل حتّی صوره کون الشخص عالماً بکونها فی العِدّه وجاهلاً بالحکم الوضعی، فمع ذلک لا تحرم علیه حرمه أبدیّه، مع أنّه لا یخلو عن إشکال فی صوره الشکّ، فضلاً عن صوره العلم بکونها فی العِدّه ثمّ أقدم علی الزواج بها. .

۱- درر الفوائد للحائری: ج۲ / ۴۴۸.

۲- درر الفوائد: ج۲ / ۴۴۹ .

وثانیاً: أنّ ما ذکره فی وجه الفرق بین القدره علی الاحتیاط فی الجهل فی العدّه بترکها بعد الالتفات، وعدم القدره بالنسبه إلی الحکم، لأنّه قد ارتکب المحرّم ممّا لا یمکن المساعده معه؛ لأنّ الملاک إن کان فی حدوث العمل ووقوع العقد، فما ادّعاه فی حقّ الحکم صحیحٌ، ولکن الأمر کذلک فی الموضوع أیضاً، لأنّه قد أوقع العقد فی العِدّه ومضی إن کان الملاک بحال البقاء، فکما یصحّ رفع الید عن الزوجه بعد الالتفات ویکون هذا احتیاطاً بقاءاً، فکذلک یکون هذا احتیاطاً للحکم التکلیفی أیضاً، لأنّه یحرم علیه بقاء النکاح ما دام فی العِدّه، فذکر وجه الفرق بین الموردین لا یخلو عن تأمّل.

وأمّا الجواب عن المحقّق الأراکی: فإنّ إجراء استصحاب عدم النهی هنا لا وجه له، لأنّه أصلٌ حکمی، وهو محکومٌ بالأصل السابق الموضوعی، وهو عدم صحّه العقد وتأثیره عند الشکّ فیه.

وبالجمله: ثبت من جمیع ما ذکرنا أنّه لا یمکن عدّ حدیث عبد الرحمن بن الحجّاج من أدلّه البراءه، بل هو من الأدلّه الدالّه علی إجزاء الجهاله بمعنی الغفله فی عدم تحقّق الحرمه الأبدیّه.

هذه جمله ما استدلّ به فی البراءه من الروایات، حیث ثبت أنّ أکثرها صحیحه الدلاله علی المطلوب، واللّه الهادی إلی سبیل الرّشاد.

***

البحث عن قيام الإجماع على البراءه فى المشتبهات

البحث عن قيام الإجماع على البراءه فى المشتبهات

الدليل الثالث ممّا استدلّ به للبراءه: الإجماع.

وهو على ما قرّره الشيخ الأعظم فى فرائده على وجهين:

الوجه الأوّل: دعوى إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والأخباريّين،على أنّ الحكم فيما لم يرد فيه دليلٌ عقلى أو نقلى على تحريمه، من حيث إنّه مجهول الحكم هى البراءه، وعدم العقاب على الفعل، وهذا الوجه من الإجماع لا ينفع إلاّ بعد عدم تماميّه ما ذكر من الدليل العقلى والنقلى للحظر والاحتياط، لأنّ دعوى مثل هذا الإجماع يكون مثل دعوى حكم العقل على قبح العقاب بلا بيان، فعند دعوى الأخباريّين بدلاله الأخبار على الحَظر أو حكم العقل عليه، فلا يبقى لمثل هذه الدعوى مورد.

الوجه الثانى: دعوى الإجماع على أنّ الحكم فيما لم يرد دليلٌ على تحريمه من حيث هو هو، عدم وجوب الاحتياط، وجواز الارتكاب، وتحصيل الإجماع على هذا النحو يكون بوجوه ثلاثه:

الأوّل: ملاحظه فتاوى العلماء فى موارد الفقه، فإنّك لا تجدُ من زمان المحدّثين إلى زمان أرباب التصنيف فى الفتوى من يعتمد على حرمه شىء من الأفعال بمجرّد الاحتياط. نعم، ربما يذكرونه فى طىّ الاستدلال فى جميع الموارد حتّى فى الشبهه الوجوبيّه التى اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها.

ثمّ نقل رحمه الله كلام جماعه من يظهر من كلامهم هذا المعنى، إلى أن قال:

الثانى: الإجماعات المنقوله، والشهره المحقّقه، فإنّها قد تفيد القطع بالاتّفاق.

ثمّ نقل رحمه الله أیضاً کلام جماعه ممّن یظهر من کلامهم دعوی الاتّفاق علی البراءه، إلی أن قال:

(الثالث: الإجماع العلمی الکاشف عن رضا المعصوم، فإنّ سیره المسلمین من أوّل الشریعه، بل فی کلّ شریعهٍ علی عدم الالتزام والإلزام بترک ما یُحتمل ورود النهی عنه من الشارع، بعد الفحص وعدم الوجدان، وأنّ طریقه الشارع کان تبلیغ المحرّمات دون المباحات، ولیس ذلک إلّا لعدم احتیاج الرخصه فی الفعل إلی البیان وکفایه عدم وجدان النهی فیها)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

ولا یخفی أنّ ظاهر کلام الشیخ رحمه الله هو قبول وجود الإجماع المنقول، بل المحصّل بحسب ملاحظه فتاوی العلماء فی موارد الفقه مضافاً إلی وجود السیره المتشرّعه من المسلمین، بل ومن غیرهم علی ذلک .

أمّا المحقّق الخراسانی: فقد أنکر حجّیه الإجماع المنقول هنا، ولو قیل باعتباره فی الجمله، وباعتبار (أنّ حجّیه الإجماع فیما کان إلیه العقل سبیلٌ، ومن واضح النقل إلیه دلیل بعید جدّاً)(۲)، فکأنّه أراد القول بأنّ دعوی مثل هذا الإجماع لو سلّمنا وجوده غیر مفیدٍ لکونه إجماعاً مدرکیّاً، ومدرکه هو العقل والنقل، فمثل هذا الإجماع لا یکشف عن قول المعصوم ورضاه، حتّی یکون بنفسه دلیلاً، ووافقه فی ذلک المحقّق الخمینی رحمه الله والمحقّق العراقی فی نهایته علی تقدیرٍ.

ولکن یرد علیهم: أنّه علی فرض تسلیم وجود الإجماع عن الکلّ نقلاً أو تحصیلاً علی البراءه، کما ادّعاه الشیخ الأعظم، فمجرّد وجود دلیلٍ عقلی أو نقلی .

۱- فرائد الاُصول: ص۲۰۲ .

۲- کفایه الاُصول: ج۲ / ۱۷۹ .

أو كليهمـا على وفقه لا يوجبُ عـدم حجّيه الإجماع، أو عـدم كاشـفيّته عن رأى المعصوم، أو دليلٍ معتبر نفتقـده، مع فرض قبول الآخذ بالإجماع تماميّه الأدلّه عنده للمطلوب.

نعم، يصحّ هذا لمن لم يتمّ له الدليل من العقل والنقل الموجود بأيدينا، فمع ذلك يلاحظ وجود الإجماع بكلا قسميه مثلاً، فربما يمكن أن يقال باحتمال كون مدرك ادّعائهم هو هذه الأدلّه ، مع أنّه أيضاً مشكل لو لم يرد ذكرٌ للأدلّه فى لسان أحدهم.

أقول : وممّـا ذكرنـا يظهر أنّ الأقوى فى الجواب هو إنكـار أصـل وجود الإجمـاع، كما يظهر ذلك عن مثل المحقّق النائينى فى فوائده، ووافقه عليه السيّد الخوئى فى «مصباح الاُصول» اعتماداً على التزام كثير من الأخباريّين على وجوب الاحتياط فى الشُّبهات الحكميّه التحريميّه، وجمله منهم من أجلاّء أصحابنا وأعيانهم، فلا يمكن عدم الاعتناء بمثلهم.

ومن هنـا ظهر أنّ دعوى الاتّفـاق من الاُصوليّين والأخبـاريّين على قبـح العقـاب بلا بيـان فى مخـالفه التكليف غير الواصـل إلى المكلّف بنفسه ولا بطريقه، هـذا الاتّفاق حاصلٌ، ولكنّه غير نافع؛ لأنّه حكمٌ عقلى لا أمر تعبّدى شـرعى، حيث يرتفع بوجود دليل على التحريم، أو على التوقّف والاحتياط، نظير نفس دليل قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى الاتّفاق من الطائفتين على البراءه وعـدم الاحتياط نافعٌ، لكن أصل الاتّفاق غير موجود، لمخالفه جماعه كثيره من الأجلاّء إمّا فى أصل عدم وجوب الاحتياط مطلقاً، أى فى الشبهه الحكميّه من الوجوبيّه والتحريميّه كما عن الأمين

الأسترآبـادی، أو فی خصوص الشـبهه الحکمیّه الوجوبیّه حیث قـالوا بعـدم وجوب الاحتیاط، بخلاف الشـبهه الحکمیّه التحریمیّه حیث حکموا بوجوب الاحتیـاط، فکیف یمکن دعوی الإجماع علی عـدم وجوب الاحتیاط، وعلیه فـدعوی قیام الإجماع المنقول غیر مقبول فینفسه کمافیسائر الموارد،والمحصّل منه غیرحاصل.

فلم یبق من الإجماع الذی ادّعاه الشیخ قدس سره فی تقریره الثانی، إلّا الإجماع العَمَلی، وهو ثبوت سیره المسلمین فی الشریعه، بل فی کلّ شریعهٍ علی عدم الاحتیاط فی المشتبه.

لکنّه أیضاً مخدوش، بأنّ المراد من السیره لا یخلو: إمّا سیره المقلّدین أو سیره غیرهم ممّن لا مبالاه لهم.

فالأوّل منهم: فهم تابعون لمجتهـدیهم، فإن قلّدوا من لا یجوّز الارتکاب فعلی طبق فتواه یعملون، وإن قلّدوا من یجوّز الارتکاب فلا یحتاطون فی الشُّبهات، فلا یمکن تحصیل السیره منهم.

وأمّا الثانی منهم: فلا وقع لسیرتهم ولا اعتبار لها.

وإن أراد سـیره أصحاب کلّ شریعه بحسب دینهم، فهی غیر مفیده لنا، وما یشاهد من قیام سیره العقلاء فإنّه سیره بما هم عقلاء لا بما هم متشرّعون بالشریعه کما هو المقصود هنا.

وبالجمله: ثبت من جمیع ما ذکرنا، عدم قیام الإجماع الذی یمکن فرضه حجّه فی المقام علی البراءه، واللّه العالم.

***

البحث عن الدليل العقلی علی البراءه

البحث عن الدليل العقلی علی البراءه

الدليل الرابع من الأدلّه علی البراءه: العقل.

أقول: لابدّ من البحث فی هذا الدليل عن ثلاثه اُمور :

تـارهً: ملاحظه نفس قاعـده قبـح العقاب بلا بيان، وأنّها هل تكون كافيه فی إثبات البراءه ولو لم ينطبق عليها عنوان آخر، أو لابدّ فی صحّه مدركيه هذه القاعده من انطباق عنوان آخر عليها ؟

واُخری: ملاحظه هـذه القاعـده العقليّه مع قاعـده اُخری عقليّه وهی وجوب رفع الضـرر المحتمـل، وبيـان طريق الاستخلاص من توهّم المعارضه بينهما.

وثالثه: ملاحظه حال قاعده قبح العقاب بلا بيان مع الأدلّه الوارده فی الاحتياط، وعمّن تتقدّم علی الاُخری.

وعليه، فالبحث يقع فی مقامات ثلاث:

أمّا المقـام الأوّل: فلا إشـكال بـل ولا خلاف بين الاُصوليّين والأخباريّين، بل وبين جميع العقلاء كما اعترف به الشـيخ الأعظم قدس سره فی رسائله من الحكم بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان، والعقل بذلك مستقلّ من دون حاجه إلی بيان دليل الشرع، بل لو ورد فی مثله حكماً شرعيّاً يكون من الأوامر الإرشاديّه، نظير الأوامر الوارده فی الإطاعه، مثل قوله تعالی: «أَطِيعُوا اللّه َ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»؛ لأنّ أصل وجوب الإطاعه للأوامر والحرمه للمخالفه شیءٌ يدركه العقل مستقلاًّ، إذ الحكم العقلی هنا واقعٌ فی سلسله معلولات الأحكام من الإطاعه والمخالفه فی الحكم بالوجوب والحرمه، فلا يمكن فی مثله أن يكون للشارع حكماً مولويّاً، بل

کـان له حکمـاً إرشادیّاً محضـاً إن ورد فیه حکم وإلاّ ـ لا یمکن فیه إثبات الملازمه من وجود حکم الشـرع بواسـطه وجود حکم العقل؛ لأنّ حکم العقل واقعٌ فی ناحیه سلسـله المعلولات لا فی سلسـله علل الأحکام حتّی یصـحّ إثبات الملازمه، فالحکم بقاعده قبـح العقـاب بلاـ بیـان أمرٌ ثـابتٌ لا نقاش فیه بناءً علی القول بالتحسـین والتقبیـح العقلیّین کما علیه العـدلیّه والمعتزله، فلا یحتاج إثباتها إلی مزید بیان وإیراد برهان، فارتفاع مثل هذا الحکم لا یمکن إلاّ بحصول البیان إمّا بعنوان أوّلی لذلک الشیء، أو بعنوان الاحتیاط والتوقّف عنـد الشـبهه، فإذا لم یصل شـیءٌ منهما إلی المکلّف بعد الفحص، فالقاعده باقیه علی حالها، وهی حجّه للعبد علی المولی، کما لایخفی.

أقول: ولکن یظهر من بعضـهم التزامه بأنّه لا یحتاج الاُصولی إلی هـذه الکبری والقاعـده؛ لأنّ الملاک فی اسـتحقاق العقوبه عند مخالفه المولی هو عنوان الظلم، فإنّ مخالفه ما قامت علیه الحجّه، یعـدّ خروجاً عن رسم العبودیّه، وهو ظلمٌ من العبـد تجاه مولاه، وهو یستوجب العقوبه، وأمّا مع عدم قیام الحجّه، فلا یکون ظالماً، فلا یستحقّ العقوبه، وهو کافٍ فی المقام.

وأمّـا کون العقـاب بلا بیان قبیحاً فغیر محتاجٍ إلیه، وإن کان أصل قاعـده قبـح العقاب بلا بیان صـحیحٌ من الأحکام العقلائیّه التی حقیقتهـا مـا تطـابقت علیه آراء العقلاـء حفظـاً للنظـام، وإبقاءً للنوع، وهی المسـمّاه بالقضایا المشـهوره المعـدوده فی الصـناعات الخمس من علم المنطق، ولکن ضمّ هذه القاعده فیما إذا لم یصدق علیه الظلم أجنبیٌ عن المقدار المهمّ.

هذا حاصل ما التزم به المحقّق الإصفهانی فی «نهایه الدرایه»(۱) .

۱- نهایه الدرایه: ج۲ / ۱۹۱ .

ولکن قد اُجیب عنه: کما عن المحقّق الخمینی رحمه الله (بأنّ العقل مستقلٌّ بوجوب إطاعه المُنعِم، وقبح مخالفته واستحقاق المتخلّف للعقوبه، وهذا استحقاق العقوبه لیس بمناط انطباق عنوان الظلم علیه، بل العقل یستقلّ بهذا مع الغفله عن الظلم، علی أنّ کون مطلق المخالفه ظلماً للمولی محلّ بحث وإشکال، هذا أوّلاً .

وأمّا ثانیاً: فلأنّ المطلوب فی المقام هو تحصیل المؤمّن عن العقاب حتّی یتسنّی له الارتکاب، وهو لا یحصل إلّا بالتمسّک بهذه الکبری، التی مآلها إلی قبح صدور العقاب من المولی الحکیم العادل، وأمّا مجرّد رفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتکاب لیس بظلم، فلا یکفی فی ذلک، لأنّ رفع الاستحقاق عن ناحیه الظلم وحصول الطمأنینه من تلک الناحیه لا یصیر مؤمّناً عن عامّه الجهات، ما لم ینضمّ إلیه الکبری المذکوره)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی أنّ ملاک عدم الاستحقاق للعقوبه إن کان قبح العقاب بلا بیان، فهو یکون مرتبطاً ببحثنا، ولا ینافی ذلک انطباق عنوان الظلم علیه مضافاً إلی وجود تلک الکبری، لأنّه:

إذا قامت الحجّه، فهی تحکم بوجوب الطاعه من جهه وجوب شُکر المنعم، الذی یعدّ من مستلزمات العبودیّه، فإذا ترک هذا الحقّ الذی کان للمولی علی العبد عُدّ ترکه ظلماً علیه.

وأمّا إذا لم تکن الحجّه قائمه ، فلیست الوظیفه فیه ذلک ، فلا یثبت حقٌّ للمولی، فلا ظلم علیه حتّی یستحقّ التارک عقوبهً، کما لا بیان له، فتکون معاقبه .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۵۲ .

العبد على مثل هذا الأمر قبيحاً، إذ المفروض عدم تماميّه الحجّه والوظيفه.

وأمّا ما أجاب عنه المحقّق الخمينى: بأنّ العقل يحكم ويستقلّ بهذا مع الغفله عن الظلم، على أن يكون مطلق المخالفه ظلماً للمولى محلُّ بحثٍ وإشكال، لا يخلو عن تأمّل، لوضوح أنّ وجود الغفله عن الانطباق وعدمه لا يؤثّران فى أصل الاستحقاق وعدمه، لأنّ معرفه أصل كونه ظلماً لحقّ المولى كافٍ فى استحقاق العقوبه، مع أنّ عدم كون مطلق المخالفه ظلماً لا ربط له بمثل ما نحن فيه، من جهه صدق الظلم، هذا إن كان البيان تامّاً كما لا يخفى.

وعليه، فوجود الغفله إن قصد منها الغفله حين العمل، فلا لزوم فى التفاته، إذ لا أثر له فى رفع العقوبه إذا كان الارتكاز مساعداً له، وإن قصد بها الغفله من أصله، فهو ممنوعٌ من أصله.

ثمّ إنّ فى منشأ جريان هذه الكبرى أى قبح العقاب بلا بيان،وهل المراد منه:

هو البيان الواقعى أى القاعده تجرى فيما إذا لم يرد بيان واقعى من ناحيه المولى أصلًا.

أم المراد جريانها فى البيان الواصل كما عليه المحقّق النائينى والمحقق الخوئى والعراقى وبعضٌ آخر؟

فيه خلافٌ، حيث ذهب المحقّق الخمينى قدس سره إلى أنّ الملاك هو قبح العقاب بلا بيانٍ وحجّه، من دون وجود فرق بين كون البيان لم يأت رأساً من أصله، أو ذكر ولكن لم يبلغ المكلّف؛ إمّا لقصورٍ من ناحيه المولى فى إيصاله، أو لأسباب خارجيّه منعت عن الوصول إليه.

أمّا المحقّق النائينى فقد تحدّث عن ملاك الفرق بينهما بعد ذكر توهّم كون

الملاک هو البیان الواقعی بقوله:

(إنّه فاسدٌ، فإنّ العقل وإن استقلّ بقبح العقاب مع عدم البیان الواقعی، إلاّ أنّ استقلاله بذلک لمکان أنّ مبادئ الإراده الآمریّه بعدُ لم تتمّ، فلا إراده فی الواقع، ومع عدم الإراده لا مقتضی لاستحقاق العقاب، لأنّه لم یحصل تفویتٌ لمراد المولی واقعاً بخلاف البیان الغیر الواصل، فإنّه وإن لم یحصل مراد المولی، وفات مطلوبه واقعاً، إلاّ أنّ فواته لم یستند إلی المکلّف بعد إعمال وظیفته، بل فواته:

إمّا أن یکون من قبل المولی إذا لم یستوفی مراده ببیان یمکن وصول التعبّد إلیه عادهً.

وإمّا أن یکون لبعض الأسباب التی توجبُ اختفاء مراد المولی عن المکلّف.

وعلی کلّ تقدیرٍ، لا یُستند الفوات إلی العبد، فلأجل ذلک یستقلُّ العقل بقبح مؤاخذته، فمناط حکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان واقعی، غیر مناط حکمه بقبح العقاب من غیر بیان واصل إلی المکلّف)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولا یخفی أنّ الترکیز علی خصوص لفظ البیان ربما یُوهم أنّ المراد هو خصوص الواصل إلی المکلّف وفهمه وعلمه به، لأنّه لو وصل إلیه ولکن لم یلتفت کونه بیاناً لحکمٍ، فلا یصدق علیه فی صوره العقوبه إنّه عقوبهٌ مع البیان، لأنّ المعرفه غیر حاصله، فبالنظر إلی ذلک المعنی فی البیان من الواضح عدم صدقه إلاّ للواصل مع تلک الخصوصیّه.

وأمّا إن کان المراد من البیان للحکم، هو ذکر الحکم فی الواقع، ولو لم یصل إلی المکلّف أصلاً لأجل قصورٍ عن ناحیه المولی، أو عن ناحیه اُخری غیره، ومن .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۶۵ .

الواضـح أنّه لو كان ملاک عدم استحقاق العقوبه ذلک، فيرتفع الملاک بمجرّد ذکره، ولو لم يصل إليه، لأنّه يصدق بالنظر إلى المولى أنّه قد بيّن، ولکنّه لا يمکن أن يکون مصـحّحاً للعقوبه؛ لأنّ ملاک صـحّه العقوبه تماميّه الحجّه، وإمکان احتجاج المولى على العبـد بترکه العمـل الصـادر، ولا يخفى أنّه غير صادق عنـد العقلاء إلّا بعـد الوصول حتّى يتمّ عـذره، ولا مجال له للاعتـذار بعـده، فإنّ قبـح العقاب وإن كان صادقاً على کلا التقديرين، لأنّ الملحوظ عند العقلاء فى المسأله کان البيان،بمعنى الواصل إلى المکلّف، أى ما يکون قاطعاً لعُـذره،لا ما يصدق عليه البيان ولو تقديراً، أى لو التفت لکان کذلک. وعليه فما ذکره المحقّقون لا يخلو عن قوّه.

وبالجمله: فهـذه الکبرى مسلّمه عنـد الفريقين من الاُصوليّين والأخباريّين من حيث ذاتهما،وإنّما الکلام والنزاع بينهمافيالصغرى، أى فى أنّ المشـتبه الـذيفحص المکلّف عنه فى مظـانّه، ولم يجـد عليه دليلًا ينطبق عليه هـذا الکبرى، هل يعـدّ من مصاديق هـذه الکبرى أم لا، کما عليه الأخباريّون، وسيأتى بحثه فى الجهه الثالثه.

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان

وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل

وأمّا المقام الثانى: هو ملاحظه تلک القاعده مع حکم عقلى آخر، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث قيل إنّه رافعٌ لموضوع قاعـده قبـح العقاب بلا بيان، إذ مع حکم العقل بوجوب التحفّظ على الحکم الواقعى، حذراً من الوقوع فى الضـرر المحتمل، يعدّ بياناً، فتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها وهو عدم البيان.

ومع الإغماض عن ذلك فقد قيل: كلّ واحده منهما قاعده كبرويّه لا يتكفّل لإحراز موضوعه، بل لابدّ من إحراز الموضوع من الخارج لا من نفس القاعده، وكلّ منهما صالحٌ لرفع موضوع الآخر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

هذا غايه ما قيل فى تقريبه.

والتحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ التعارض بين الدليلين يصحّ فيما إذا كان أحد الدليلين بالنسبه إلى الآخر من حيث السند أو الدلاله أو الجهه ظنّيّاً، وأمّا إذا فرض كلّ واحدٍ منهما قطعيّاً من جميع الجهات أى سنداً ودلالهً وجههً وكان كلّ واحدٍ منهما مقطوع الصدق، فهو يستلزمُ أمراً محالاً، لاستلزامه التناقض المستحيل تحقّقه، فلا محيص من الالتزام بورود أحدهما أو حكومته على الآخر، والحكمان العقليّان يكونان من هذا القبيل لاستلزامه الحكم بثبوت المناقضه وهو محالٌ، لأنّ مقتضى القطع بقبح العقاب بلا بيان وحجيّته وكونه موجوداً فى المورد، يكون معناه أنّ ارتكاب ذلك الشىء يقطع بعدم العقاب فيه، وهو لا يُجامع مع القطع بوجوب دفع الضرر المحتمل أى العقاب، لأنّ احتمال وجود العقاب لا يُجامع مع القطع بعدم العقاب، فلابدّ من رفع اليد عن أحدهما، بجعل أحدهما وارداً أو حاكماً على الآخر، وحينئذٍ يأتى البحث عن أنّه:

هل القاعده الاُوليمقدّمه،ليلزم منه عدم استحقاق العقوبه فيارتكاب الشبهه؟

أو القاعده الثانيه مقدّمه، ليلزم من ذلك وجوب الاجتناب عن الشبهه؟

قد يقال: كون الثانيه مقدّمه لكونها بياناً، فيرتفع موضوع القاعده الاُولى، ولازمه عدم جريان البراءه فى المشتبه.

لكنّه مندفع: بأنّه يجب تحديد المراد من الضرر الذى قد حُكم بوجوب

دفعه، وهل هو خصوص العقاب الأخروی، أو خصوص العقاب الـدنیوی، أم المفسده المقتضـیه لجعل الحرمه،وکلّ واحد منها لا یقتضی تقدّم الثانیه علی الاُولی.

توضـیح ذلک: أنّ الوجوب المتعلّق بدفع فی الضرر المحتمل إن کان المراد منه دفع العقاب الأخروی المحتمل، فهو لا یخلو عن أحد احتمالات أربعه:

إمّا أن یکون الوجوب نفسیّاً، أو طریقیّاً، أو غیریّاً، أو إرشادیّاً ولا زائد علیها، وکلّها مندفعه.

فأمّا الوجوب النفسی: یعنیأن یکون دفع الضرر المحتمل بنفسه واجباً نفسیّاً.

فیرد علیه أوّلاً: بأنّ الوجوب المفروض لا یخلو إمّا أنّه ثابت للتکلیف المجهول الواقعی، أو ثابتٌ لنفس دفع الضرر المحتمل، ففی کلیهما محذور.

۱ فـإن اُریـد الأـوّل: فهو خلاـف الفرض، لأـنّ هـذا الوجوب لیس هو ذلک التکلیف المجهول، وإلاّ لم یکن الحکم مجهولاً، بل کان معلوماً بالوجوب، مع أنّه خلاف الفرض.

مضافاً إلی أنّ ذلک التکلیف ربما لا یکون مسانخاً لهذا الوجوب، لکونه نهیاً لا أمراً، والنهی یسانخ مع الحرمه لا الوجوب.

۲ وإنْ اُرید کون الوجوب لنفس دفع الضرر المحتمل:

فهو أوّلاًـ خروج عن الفرض أیضـاً، لأـنّ البحث فی البراءه وعـدمها کـان من جهه الحکم والتکلیف المجهول فی البین لاـ نفس الدفع.

مضافاً إلی أنّ جریان هـذه القاعده فی ذلک لا یکون موردها متّحداً مع مورد قاعده قبح العقاب بلا بیان، لکون ذلک جاریه فی التکلیف الواقعی المجهول لا فی الدفع.

وثانياً: أنّ احتمال الثانی منـدفعٌ بأنّه لا يمكن الالتزام بوجود العقاب لخصوص الـدفع فی تركه، وإلّا لزم القول بوجود العقابين فی المصادفه؛ أحـدهما للتكليف الواقعی، والآخر لنفس الدفع الذی تُرك، والالتزام بذلك لم يعهد عن أحدٍ، إذ لا تعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فضلاً عن احتماله.

وثالثـاً: بـأنّه إذا فرض كون الوجوب لنفس الـدفع لا ـ للتكليف الواقعی، فلا ـ تكون تلـك القاعـده وهو وجوب الـدفع بيانـاً حينئذٍ للتكليف الواقعی، لأـنّه أثبت الوجوب لنفسه لا ـ للتكليف الواقعی، وإن كـان ملحوظـاً بـالنظر إليه، لأصـبح طريقيّـاً لا ـ نفسيّاً، وهو خلاف الفرض، مع أنّه سيأتی فی جواب ذلك مع الطريقی أيضاً .

وأمّا الوجوب الطريقی لدفع الضرر المحتمل: فهو أيضاً غير معقولٍ فی المقام؛ لأنّ الوجوب الطريقی هو الذی يترتّب عليه احتمال العقـاب، ويكون منشـأه، والحـال أنّ احتمـال التكليف الواقعی هنـا لا يسـتلزم احتمال العقاب، لأنّ احتماله إنّما يكون مع احتمال تنجّز التكليف، وهو لا يكون إلّا مع وصوله إلی المكلّف بنفسه أو بطريقه، فمع عـدم الوصول ليس هناك عقابٌ قطعاً فضـلاً عن احتماله.

أمّـا القطع بالعقـاب: فتصـريح المحقّق الخوئی فی «مصـباح الاُـصول» بـأنّه غير موجودٍ حتّی فی مخـالفه التكليف المنجّز الواصل، لاحتمال العفو والشـفاعه، ليس بجيّد؛ لأنّ اسـتحقاق العقاب إذا حصل يكفی فی صـحّه صدق الوجوب الطريقی، ولا نحتاج إلی أصل تحقّق العقاب، ففی التكليف المنجّز هـذا المعنی حاصلٌ، بخلاف ما نحن فيه، لعـدم وصول التكليف إليه، فلا تنجّز له، ومع عدمه لا عقوبه عليه وهو المطلوب، فلا مورد حينئذٍ للحكم بالوجوب الطريقی للدفع.

وعليه، فوجوب الطريقی هو المنشأ للاستحقاق كوجوب الاحتياط الشرعی

الثابت فی موارده ، وکوجوب العمل بالاستصحاب المُثبت للتکلیف مع العلم بالحاله السابقه.

وبالجمله: ثبت أنّ الوجوب الطریقی هو المنشأ لاحتمال العقاب، ولولاه لما کان العقاب محتملاً، فکیف یمکن الالتزام بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل طریقی، مع أنّک قد عرفت بأنّ الوجوب الطریقی هو المنشأ لاحتمال استحقاق العقاب، مع أنّ المفروض فی المقام هو فرض احتمال العقاب قبل الوجوب، وفی رتبه سابقه علیه، لکونه مأخوذاً فی موضوع الوجوب الطریقی، مع أنّ هذا الاحتمال حاصلٌ من الوجوب، فهذا هو الدور الواضح، لأنّ احتمال العقاب بما أنّه أُخذ فی موضوع الوجوب الطریقی یعدّ سابقاً، وبما أنّه یحصل من نفس الوجوب الطریقی وهو المنشأ له یعدّ لاحقاً، وهو محال.

وبعباره اُخری: إن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب الدفع، فإثبات وجوب الدفع وجوباً طریقیّاً مولویّاً حینئذٍ یعدّ أمراً لغواً؛ لأنّ العقل بنفسه یحکم بالاحتراز والاجتناب، فإن کان هناک وجوباً کان إرشادیّاً لا مولویّاً.

وإن لم یحتمل العقاب، مع قطع النظر عن وجوب الدفع، کان وجوب دفع الضرر المحتمل منتفیاً بانتفاء موضوعه.

والفرق بین الوجوب الإرشادی والمولوی فی الطریقی إنّما یکون فی أنّ الوجوب الطریقی هو المنشأ لاحتمال العقاب، بحیث لولاه لما احتمل العقاب أصلاً، بخلاف الوجوب الإرشادی، فإنّه فی رتبه لاحقه عن احتمال العقاب، إذ لولا احتمال العقاب، لما کان هناک إرشادٌ من العقل إلی تحصیل الأمن عنه.

وبالجمله: ظهر بذلک أنّ مورد احتمال العقاب ومورد قاعده وجوب دفع

الضرر المحتمل متغايران، لأنّه :

إن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، مثل ما إذا كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً، وهو كما فی أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی، والشبهه الحُكميّه قبل الفحص، كان هنا المورد من موارد جريان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمّن، ولا مجال فيه لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وإن لم يحتمل العقاب، مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل على احتمال التكليف، فإنّ مجرّد احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما فی الشبهه الحُكميّه بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجزٌ خارجیٌ من علمٍ إجمالی، أو إيجاب احتياط أو غيرهما، كان مورداً لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا مجال فيه لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر عدم كون وجوب دفع الضرر المحتمل هنا إرشاديّاً أيضاً، لعدم احتمال العقاب مع وجود التكليف واقعاً بواسطه وجود قاعده قبح العقاب بلا بيان، فمع عدم احتمال وجود العقاب، فلا وجه لإرشاد العقل بتحصيل المؤمّن كما لا يخفى.

نعم، فی الموردين الآخرين من أطراف العلم الإجمالی، أو الشبهه الحُكميّه قبل الفحص، يصحّ فيهما فرض إرشاديّه حكم العقل لعدم جريان قاعده القبح.

أمّا الوجوب الغيری: وهو أيضاً غير موجود، لأنّ الوجوب الغيری المترشّح عن الوجوب واجبٌ نفسی، يتوقّف وجوده على ذلك الشیء، وليس فی المقام واجبٌ متوقّف على دفع العقاب الأخروی يترشّح الوجوب منه إليه، لا فی فرض

تحقّق الحكم واقعاً، ولا فی فرض عدمه:

فأمّا الأوّل: فلأنّه ليس هناك إلاّ تكليفٌ واحدٌ وليس متوقّفاً على رفع العقاب، بل رفع العقاب يحصل بامتثاله، وهو من آثاره العقليّه .

وأمّا فی فرض عدم تحقّقه: فالتوقّف منتفٍ بانتفاء موضوعه كما هو ظاهر.

هذا كلّه إنّما كان فيما إذا فُرض الضرر المحتمل وهو العقاب الأخروی.

وأمّا إذا اُريد من الضرر هو الدنيوی:

فيرد عليه أوّلاً: بالمنع عن صغراه، إذ لا ملازمه بين مقطوع الحرمه، وبين الضرر الدنيوی، فضلاً عن احتماله، إذ ربّما يكون الحرام مشتملاً على المنفعه الدنيويّه، فضلاً عن استلزامه للضرر، وهو مثل نهب أموال الناس واختلاسها، حيث يشمل على المنفعه من ازدياد المال والربح ونظائره.

نعم، قد يتّفق كون الحرام مشتملاً على المضرّه الدنيويّه، مثل أكل الميته والدّم وشرب السُّمّ.

وعليه، فدعويكون محتمل الحرمه مشتملاً على المضارّ الدنيويّه غير معلوم.

وثانياً: بمنع كبراه أيضاً، وهو على فرض تسليم وجود المضرّه الدنيويّه، ففی استلزام ذلك الحكم بوجوب دفعه إشكالٌ، لإمكان الالتزام بالحكم بوجوب الدفع فی بعض أقسامه، مثل قتل النفس، أو نقص العضو ونظائرهما، ممّا يَحكم العقلاء بالذمّ على الإقدام عليه فيما إذا لم يترتّب عليه غرض عقلائی، وإلاّ فی بعض المضارّ نقطع بعدم حرمته، لما ترى بأنّ النّاس الذين يعدّون من أهل الصنعه ربّما يوجب عملهم ضرراً على أعضائهم وأيديهم، لكنّه بما أنّ فی عملهم غرض عقلائی فلا يعدّ ذلك حراماً، بل ربما كان اشتغالهم بالأعمال المذكوره واجباً

لتوقّف الحياه وحفظ النظام على ذلك .

نعم، الإقدام على الضرر الدنيوى الذى يعدّ فاعله سفيهاً عند العقلاء، وربما يذمّونه ويلومونه، إلاّ أنّ العقل غير مستقلّ بقبحه الملازم لاستحقاق العقوبه حتّى يكون حراماً شرعاً من ذلك، وإلاّ لزم كون كلّ فعل سفهى حراماً شرعاً، والالتزام به مشكل.

اللَّهُمَ إلاّإذاقام الدليل على كونه حراماًمثل الإضراربالنفس والعِرضونظائرهما.

وأمّا إن كان المراد من الضرر هو المفسده، خصوصاً على حسب مسلك العدليّه، حيث نعتقد بأنّ كون الأوامر والنواهى تابعه للمصالح المفاسد النفس الأمريّه، خلافاً للأشاعره، فحينئذٍ ارتكاب المشتبه الذى يحتمل حرمته لا ينفكّ عن احتمال وجود المفسده فيه، فالصغرى حينئذٍ ثابته قطعاً، إلاّ أنّ الكبرى ممنوعه، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسده المحتمله،وإلاّ لزم حكمه بدفعها حتّى فى الشُّبهات الموضوعيّه؛ لأنّ هذا الاحتمال موجودٌ فيها، والتخصيص فى حكم العقل غير مقبول، مع أنّ إطباق الاُصوليّين والأخباريّين بل العقلاء أجمع على عدم وجوب الاجتناب عن المشتبه فى الشُّبهات الموضوعيّه، فبذلك نفهم عدم وجود حكم العقل بالاجتناب عن تحمّل المفسده، هذا أوّلاً .

وثانياًيمكن أن يُقال: بأنّ الوجه فيعدم وجوب الاجتناب فيالمحتمل للمفسده:

إمّا لأجل عدم الوجوب فى أصله بحسب حكم العقل كما احتملنا.

أو لأنّ من ترخيص الشارع فيالشُّبهات الموضوعيّه نستكشف أحد الأمرين:

إمّا من عدم وجود المفسده فى تلك الموارد.

أو إن كانت فمتداركه من ناحيه الشارع، والمفسده المتداركه لا يجب رفعها كما لا يخفى .

وبالجمله: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان هى الجاريه فى المقام من دون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، بأىّ معنى اُريد من الضرر من الوجوه الثلاثه.

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط

وأمّا الكلام فى المقام الثالث: وهو ملاحظه قاعده قبح العقاب بلا بيان مع أدلّه وجوب الاحتياط فى المشتبهات، فلا إشكال فى أنّه لو كانت تلك الأدلّه تامّه من حيث الدلاله، كانت متقدّمه على تلك القاعده ووارده عليها بالورود التعبّدى لا الوجدانى؛ يعنى أنّ تلك الأدلّه تنفى موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذا اُريد من البيان هو مطلق الحجّه، كما هو الظاهر، إذ أدلّه الاحتياط وإن لم تكن بياناً لنفس الأحكام الواقعيّه المجهوله، إلاّ أنّها بيان من جهه تماميّه الحجّيه من لزوم التوقّف، كما هو الحال فى الاُمور المهمّه مثل النفوس والدِّماء والفروج.

وأمّا البحث عن تماميّه أدلّه الاحتياط فى جميع موارد المشتبه، فهذا أمرٌ لابدّ من البحث عنها لنقف على مقدار دلالتها.

وبالجمله: ثبت أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان موجودٌ ويحكم بالبراءه، كما أنّ حكم العقلاء أيضاً موجود، لولا الإشكال الذى ذكرنا فيه والآيات والروايات أيضاً كذلك.

نعم، قد عرفت عدم تماميّه الإجماع بكلا قسميه، فلا نعيد.

البحث عن دلاله التكليف بما لا يُطاق على البراءه

البحث عن دلاله التكليف بما لا يُطاق على البراءه

قد استدلّ للبراءه أيضاً كما يظهر عن بعض من تأخّر عن السيّد أبو المكارم صاحب «الغُنيه» بأنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليفٌ بما لا يُطاق.

أمّا الشيخ رحمه الله : فقد استظهر أنّ المراد منه هو الإتيان بالفعل على وجه الإطاعه والامتثال، بحيث كان الأمر المولوى هو الداعى إلى إتيان العمل، وإلاّ لو أراد إتيان الفعل بلا هذا القصد، بأن اُريد من التكليف هو الفعل بصوره الإطلاق، أى من دون نظر إلى قصد الطاعه، أو اُريد منه إتيان الفعل لاحتمال المطلوبيّه والانقياد، فلا إشكال فى عدم صدق تكليف بما لا يُطاق عليه، ولكن التكليف بهذه الصوره وإنْ عُدَّ محصّلاً للغرض وأمكن تصوير وجوبه على المكلّف لكن يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وهو مفقودٌ لو لم نقل بكون الدليل على خلافه، مع أنّه لو قام الدليل على كفايه إتيان الفعل كذلك لأوجب الإغناء عن التكليف بنفس الفعل .

والحاصل: إنّ التكليف المجهول غير صالح لترتّب الغرض عليه بحيث يصبح فعله واجباً مطلقاً على المكلّف، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعى التكليف، لا يمكنُ أن يكون غرضاً للتكليف.

قال المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار»: (ولكن نقول: إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الغرض من الأمر والتكليف فى الخطابات هى الداعويّه والمحرّكيّه الفعليّه، وليس كذلك، بل نقول: إنّ الغرض من الأمر إنّما هى الداعويّه الشأنيّه والمحرّكيّه الاقتضائيّه على نحوٍ تكون فعليّتها فى ظرف قابليّه المكلّف للانبعاث الملازم لعلمه بالأمر والخطاب.

وبعد وضوح اجتماع هذه المرتبه من الدعوه، مع جهل المأمور بالخطاب، أمكن الالتزام بفعليّه التكاليف فى حقّ الجاهل، من غير أن يلزم منه محذور التكليف بما لا يطاق، ولا نعنى من التكليف الفعلى المشترك بين العالم والجاهل إلاّ الفعلى من قِبل الخطاب، بالمعنى الذى عُرف لا الفعلى على الإطلاق .

نعم، لا ـ يكفى هـذا المقـدار فى تنجيز الواقع على المكلّف، وصـحّه المؤاخـذه على المخـالفه، بـل يحتـاج إلى إيصال البيان إلى المكلّف ليتمّ عليه الحجّه، ولو كان ذلك بجعل إيجاب الاحتياط). انتهى كلامه(۱).

أقول: ولا ـ يخفى أنّ المقصود من كلامه (من أنّ العلم بـالتكليف هو الطريق إليه، بحيث لولاـه لكـان التكليف بمـا لا يطاق) هو التكليف بمعناه الـذى أمكن التنجّز على المكلّف، كما يستفاد من أثره وهو البراءه، فمجرّد كون التكليف مشتملاً على الداعويّه والمحرّكيه الاقتضائيّه غير كافيه فى إثبات المطلب.

وعليه، فـالعلم المفروض هنـا يكون عبـاره عن أحـد الشـرائط الأربعه الواجب وجودها فى التكليف، وهى: العلم والقـدره والبلوغ والحياه.

وبـالجمله: الجواب هو الـذى أجـاب به الشـيخ رحمه الله وهو أنّ إتيان الفعل بقصـد الإطاعه والامتثال لا يعـدّ موضوعاً حتّى يقال بعـدم القـدره على الإتيان، وإتيان الفعل بـدون هذا القصد مقدورٌ للمكلّف، إلّا أنّه لا يكون الغرض من التكليف، وقد عرفت أنّ هذا الغرض لا يحصل بذلك إلّا مع قيام الدليل الدالّ عليه، وهو مفقود فى المقام كما هو واضح.

***.

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۳۷ .

البحث عن دلاله الاستصحاب على البراءه

البحث عن دلاله الاستصحاب على البراءه

الدليل الخامس: الاستصحاب.

أقول: وممّا استدلّ به للبراءه الاستصحاب.

قيل: والذى يمكن أن يُراد من الاستصحاب هنا هو إحدى المرتبتين من الحكم الشرعى:

۱ إمّا مرتبه الجعل والتشريع، فإنّ الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوّمٌ بفرض وجود الموضوع فى الخارج أوّلاً ليصحّ الجعل والتشريع ثانياً، وإن لم يكن الموضوع فى الخارج متحقّقاً بالفعل،مثل تشريع القصاص عليالقاتل العامدالعالم، حيث إنّ تشريع مثل هذا الحكم صحيح، وإن لم يتحقّق فى الخارج قتلٌ أصلاً.

۲ وإمّا يتعلّق بالحكم بمرتبه الفعليّه، والحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوّمٌ بتحقّق الموضوع خارجاً، لأنّ فعليّه الحكم حينئذٍ يكون بفعليّه موضوعه، ومع انتفاء الموضوع خارجاً، لا يكون الحكم فعليّاً.

وحيث أنّ الحكم الشرعى بكلتا مرتبتيه مسبوقٌ بالعدم، فقد يلاحظ الاستصحاب فى كلّ واحدٍ منهما.

ثمّ على فرض ملاحظه الحكم الشرعى بمرتبه الفعليّه، فإنّه :

تارهً: يلاحظ فيه الاستصحاب من جهه استصحاب عدم التكليف المشكوك، وعدم المنع الواقعى الثابت قبل البلوغ أو حال الجنون.

واُخرى: يلاحظ استصحاب البراءه وعدم الاشتغال بالتكليف به .

وثالثه: يلاحظ استصحاب عدم استحقاق العقوبه والمؤاخذه على ارتكاب

المشتبه قبل البلوغ.

أقول: فهذه اُمور لابدّ أن نبحث فيها فى مقام الاستصحاب.

فأمّا الاستصحاب بالنظر إلى مرتبه الجَعل والتشريع: وهو أن يُقال بأنّ جعل الأحكام الشرعيّه حيث كانت تدريجيّه، صحّ أن يقال فى الحكم المشكوك إنّه لم يكن مجعولاً فى زمانٍ قطعاً، فنستصحب ذلک ما لم يحصل اليقين بجعله.

أورد عليه بإيرادين:

الإيراد الأوّل: إنّ عدم الجعل فى المرحله الاُولى يعدّ عدماً محموليّاً أى عدم وجود شارع يشرّع الحكم، ومع عدمه فلا جعل أصلاً، والعدم المشكوك فيه هو العدم النعتى، أى العدم المنتسب إلى الشارع بعد كونه شارعاً، فاستصحاب العدم المحمولى، وإثبات العدم النعتى يعدّ أصلاً مثبتاً، وعليه فلا يصحّ هذا الاستصحاب إلاّ عند من يصحّح الأصل المثبت، إذ العدم فى المتيقّن قد تغاير مع العدم فى المشكوک، لأنّه فى الأوّل محمولى وفى الثانى نعتى، كما لا يخفى .

وفيه: لا ـ حاجه لجريان الاستصحاب إلاّ ـ إثبات عدم جعل الحكم المنتسب إلى الشرع بعدما صار شارعاً، وهذا المعنى يثبت بالاستصحاب بواسطه تدريجيّه الأحكام، لأنّا نشکّ فى أنّ الشارع حال جعل الأحكام هل اعتبر حكماً شرعيّاً بالمنع أو الفعل على هذا الشىء المشكوک أم لا، والاستصحاب يحكم بالعدم بواسطه مسبوقيّته بذلک، دون الحاجه إلى إثبات العدم المحمولى بالنسبه إلى زمان المشكوک، حتّى يقال بأنّه عاجزٌ عن إثبات العدم فى ذلک إلاّ العدم النعتى وهو أصلٌ مثبت، أو يقال بأنّ الموضوع قد تغيّر، فلا يجرى الاستصحاب لأنّه كان عدماً محموليّاً، والآن صار نعتيّاً.

الإيراد الثانی: إنّ المحرّک للعبد فی التکالیف إنّما هو التکلیف الفعلی لا الإنشائی، فالحکم الإنشائی لا یترتّب علیه أثر، فاستصحاب عدم الجعل لإثبات عدم التکلیف الفعلی لا یصحّ إلّا علی القول بالأصل المثبت، لأنّ المتیقّن عباره عن عدم الحکم الإنشائی، والمشکوک اللّاحق عباره عن عدم الحکم الفعلی، وهو أصلٌ مثبت.

ویرد علیه أوّلاً بالنقض: باستصحاب عدم النسخ، وبقاء الجعل الذی یثبت به التکلیف الفعلی، ومثله ممّا لا خلاف فی جریانه، ولو أمکن إثبات عدم التکلیف الفعلی باستصحاب عدم الجعل أمکن ذلک أیضاً عن طریق إثبات التکلیف باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل.

وثانیاً: أنّ الإنشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتباری علی ما قیل، والاعتبار کما یمکن تعلّقه بأمرٍ فعلی، یمکن تعلّقه بأمرٍ متأخّرٍ مقیّدٍ بقیود، فلیس جعل الحکم وإنشائه إلّا عباره عن اعتبار شیء علی ذمّه المکلّف فی ظرفٍ خاص، ویتحقّق المعتبر بمجرّد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقیقه، والفرق بین الحکم الإنشائی والفعلی اعتباری، کالفرق بین الوجود والإیجاد، فالحکم الفعلی هو الحکم الإنشائی، مع فرض تحقّق قیوده المأخوذه فیه، وعلیه فاستصحاب الحکم الإنشائی أو عدمه لیس إلّا استصحاب الحکم الفعلی أو عدمه، فلا یوجبُ إجرائه وإثبات عدم الحکم الفعلی أصلاً مثبتاً.

هذا حاصل ما قیل فی جریان استصحاب عدم الجعل والحکم الإنشائی، کما فصّله المحقّق فی «مصباح الاُصول» (۱) فراجع. .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۹۰ .

أقول: يرد على كلامه :

أوّلاً: ما ذكرنا فى بحث تعلّق الأوامر والنواهى على الطبائع بأنّ مركز تعلّق الحكم والإنشاء ليس إلّا على الطبيعه، من دون لحاظ حال وجودها، سواء كان بصوره محقّقه الوجود أو مقدّره، فعلى هذا يصحّ استصحاب عدم الجعل والتشريع من دون لزوم إثبات الانتساب إلى الشارع، وإن حصل ذلك بنفس الاستصحاب كما لا يخفى.

وثانياً: لا نحتاج فى المقام لنفى الحكم إلى استصحاب عدم الجعل والتشريع، بل يكفى استصحاب عدم فعليّه الحكم فى ذلك، لأنّ صرف الجعل والإنشاء ما لم يصر الحكم فعليّاً أو صار فعليّاً ولم يصل إليه لم يجعل التكليف منجّزاً فى حقّه، ولكن عدم الاحتياج ليس معناه عدم إمكان جريان استصحاب، كما لا يخفى .

ثمّ إنّ مثل هذا الاستصحاب لا يحتاج إلى جرّ عدم التكليف المتعلّق بما قبل البلوغ أو بحال الجنون حتّى يقال بتغاير الموضوع عرفاً بين حال التكليف قبل البلوغ والتكليف بعده،فإسراءالحكم منه إليه يكون من قبيل إسراءالحكم من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر، فإذا صحّ جريان الاستصحاب بهذا التقريب وصار الاستدلال به ممّا لا بأس به فحينئذٍ لا نحتاج فى مثله إلى جريان البراءه الشرعيّه والعقليّه.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارضٌ باستصحاب عدم جعل الترخيص، فإنّا نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضه، والمرجع حينئذٍ إلى البراءه .

لأنّا نقول أوّلاً: بالمنع عن ثبوت العلم الإجمالى بأحدهما فى خصوص

المورد المشكوك فيه، لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعی ثابتاً بعنوانٍ عام لكلّ مورد لم يُجعل الإلزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الاصحاب على ذلک فی صدر الإسلام، ويستفاد أيضاً من ردعه صلی الله علیه و آله أصحابه عن كثره السؤال على ما فی روايات كثيره، وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الإلزام مثبتاً لموضوع الترخيص فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص .

وثانياً: فإن سلّمنا جريان كلا الاستصحابين، فإنّه لا مانع من ذلک بعدما لم يلزم منه مخالفه علميّه للتكليف الإلزامی، فإذا ثبت عدم الجعل فی كليهما بمقتضى الاستصحابين، كفى ذلک فی نفی العقاب، لأنّ استحقاقه مترتّبٌ على ثبوت المنع، ولا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص، فإذا ثبت عدم المنع ينتفی العقاب ولو لم يثبت الترخيص.

نعم، الآثار الخاصّه المترتّبه على عنوان الإباحه، لا تترتّب على استصحاب عدم جعل الإلزام، فإذا فرض موردٌ كان الأثر الشرعی مترتّباً على الإباحه، لا مناص فيه من الرجوع إلى أصاله الإباحه، ولا يكفی فيه الرجوع إلى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر .

أقول: الإنصاف عدم تماميّه هذا الجواب على تقدير القول بعدم خلوّ شیء عن أحد الأحكام الخمسه، لأنّه إذا فرض جريان استصحاب عدم المنع الموجود بعدم الجعل والتشريع، فمثل هذا الأصل جارٍ فی ناحيه الترخيص والإباحه، فإجراء كلّ واحدٍ منهما فی موردٍ، يستلزم العلم بكذب أحدهما، فيوجب التعارض والتساقط، والمرجع حينئذٍ إلى البراءه.

نعم، على القول بإمكان خلوّ الواقعه عن الأحكام، صحّ نفی كليهما، وعدم

إثبات شــیء منهمـا، ولاـ یـوجب ذلـک العلـم بالکـذب بالنسـبه إلی أحـدهما، ولعـلّ هـذا هـو الـوجه لعـدم تمسّـک أصـحابنا بالاستصحاب فیما یجری فیه البراءه .

هـذا تمـام الکلاـم فی الاستصـحاب بـالنظر إلی مرتبه الجعـل والتشـریع، وقـد عرفت إمکـان جریـانه، ولکن ربما یُعارَض مع مثله فیسقط، والمرجع إلی البراءه.

وأمّا تقریب الاسـتدلال بالاستصـحاب بالنظر إلی المرتبه الفعلیّه للحکم: وهو استصحاب عدم التکلیف الفعلی المتیقّن قبل البلوغ، وقد أورد علیه بوجوه:

الوجه الأـوّل: نسب صاحب «الکفایه» رحمه الله فی التنبیه الثامن من تنبیهات الاستصـحاب هـذا الإیراد إلی الشـیخ رحمه الله ، أنّه قـال: یعتبر فی الاستصـحاب أن یکون المستَصـحب بنفسه أو بـأثره مجعولاًـ شـرعیّاً، ویکون وضـعه ورفعه بیـد الشـارع، أمّا عـدم التکلیف الأزلی فهو غیر قابل للجعل، ولیس له أثرٌ شرعی، لأنّ عدم العقاب من لوازمه العقلیّه، فلا یجری فیه الاستصحاب.

وفیه أوّلاً: لابدّ أن یلاحظ المراد من المستَصحب فی المقام:

إن اُریـد منه عـدم التکلیـف الثـابت قبـل وجود مکلّفٍ فی الخـارج، المسـمّی بالعـدم الأـزلی، لکن بحسب التکلیف الفعلی، أی الإنسـان لم یکن مکلّفـاً بتکلیفٍ فعلی قبـل وجود تکلیفٍ، لعـدم وجود المکلّف، فالآـن کـذلک لیقال إنّه لا یکون قابلاً للجعل، ولیس له أثر شرعی.

فإنّه یرد علیه: أنّ القابلیّه فی الجعل إنّما یکون فیما یقبل الرفع والوضع، ومن الواضـح إمکان جعل التکلیف ولو بقاءاً، وهو یکفی فی کون عدمه قابلاً للجعل والرفع من حیث البقاء،ویصدق علیه أنّه أثر شرعی، وکون عدم العقاب من لوازمه العقلیّه، فلایجریفیه الاستصحاب، فسیأتیأنّه تقریبٌ آخر للاستصحاب،

ونُجيب عنه فى موضعه إن شاء اللّه .

وإن اُريد بأنّ استصحاب هذا العدم كان عدماً أزليّاً، ولا يجرى فيه الاستصحاب، وقد حقّقناه فى محلّه بأنّ الاستصحاب فى الأعدام الأزليّه جاريه لعدم وجه وجيه للالتزام بعدم جريانه، لأنّه :

إن اعتبر فى المستَصحب كونه أمراً مجعولاً ـ بنفسه أو بأثره، فالجواب أنّه لم يرد فيه دليلٌ بالخصوص يدلّ عليه، بل الثابت كون المستَصحب أمراً قابلاً للتعبّد الشرعى ولو بقاءاً، وهذا المعنى موجودٌ فيه.

وتوهّم: لزوم كون قابليّته للتعبّد حدوثيّاً، والعدم الأزلى لا يكون حادثاً.

مدفوع: بأنّ المعتبر كونه قابلاً له عند جريان الاستصحاب، وفى ظرف الشكّ، ولو لم يكن قابلاً وحدوثاً،وتفصيل الكلام فيذلك موكولٌ إليمبحث الاستصحاب.

أقول: نعم، قد يرد على هذا الاستصحاب بأنّ استصحاب عدم التكليف الفعلى:

إن اُريد منه استصحاب عدم المنع من شرب التتن الثابت قبل وجود التكليف، فهو وإن كان جارياً، إلاّ أنّه معارَضٌ باستصحابٍ آخر وهو استصحاب عدم الترخيص الثابت أزليّاً، من حيث إنّه لا ـ يكون تكليفاً أصلاً، فبالتعارض يسقط كما عرفت فى استصحاب عدم الجعل والتشريع.

وإن اُريد منه استصحاب عدم التكليف الجامع، من دون تعيين متعلّقه من المنع أو الترخيص، فهذا الاستصحاب غير جارٍ قطعاً، للعلم الإجمالى بوجود أحد التكليفين فى المورد، الموجب للعلم التفصيلى بتحقّق أصل التكليف الجامع.

نعم، يصحّ هذا الاستصحاب عند من يصحّح القول بخلوّ الواقعه عن مطلق الأحكام، وهو أوّل الكلام أيضاً.

وعليه، فمثل هذا الاستصحاب غير جارٍ، وإن التزم بجريانه المحقّق العراقى والسيّد الخوئى رحمهماالله .

وثانياً: إن أراد من هـذا الاستصـحاب استصـحابٌ آخر غير عـدم التكليف الأزلى، بل أراد استصـحاب عـدم التكليف الثابت قبل البلوغ، فهو ممّـا سيأتى الكلام حوله. وممّا يرد عليه هو أنّ هـذا العـدم ليس من قبيل العـدم فى الأزل، لأنّه واقع فى مرحله وجود أصل الإنسان والتكليف، ومثل هذا لا يبعد أن يكون للشارع فيه حكمٌ فى عالم الاعتبار ولو بقاءاً .

ولكن يرد عليه إشكالات اُخر سنذكرها فى الوجوه الآتيه.

بيان الإيراد الأوّل للمحقّق النائينى ومناقشته

بيان الإيراد الأوّل للمحقّق النائينى ومناقشته

الوجه الثـانى من الإشـكالات: هو مـا ذكره المحقّق النـائينى رحمه الله على مـا قرّره صاحب«مصـباح الاُصول» بقوله: (إنّ المتيقّن الثـابت قبـل البلوغ إنّمـاهو عـدم التكليف فى موردٍ غير قابـلٍ له، كمـا فى الحيوانـات، ومثـل ذلـك لاـ يحتمـل بقائه بعـد البلوغ، وإنّماالمحتمل فيه عدم التكليف فيالموردالقابل له،فلا معنيللتمسّك بالاستصحاب.

وبعباره اُخرى: العـدم الثابت قبل البلوغ عدمٌ محمولى وغيرُ منتسبٍ إلى الشارع، والعدم بعد البلوغ عدمٌ نعتى منتسبٌ إلى الشارع، وإثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى مبنىٌ على القول بالأصل المثبت، ولا نقول به.

فأجاب عنه سيّدنا الخوئى أوّلًا: بأنّ عدم التكليف فى الصبى غير المميّز وإن كان كما ذكره، إلّا أنّه ليس كذلك فى المميّز، بل هو عدم التكليف فى موردٍ قابلٍ له، وإنّما رفعه الشارع عنه امتناناً.

وثانیاً: أنّ العدم المتیقّن وإن کان أزلیّاً غیر منتسبٍ إلی الشارع، إلاّ أنّه یثبت انتسابه إلیه بنفس الاستصحاب، فإنّ الانتساب من الآثار المترتّبه علی نفس الاستصحاب، لا من آثار المستصحب، لیکون إثباته بالاستصحاب مبتیّاً علی القول بالأصل المثبت، وسنذکر فی بحث الاستصحاب أنّ اللّوازم التی لا تثبت بالاستصحاب، إنّما هی اللّوازم العقلیّه أو العادیّه للمستصحب، وأمّا اللّوازم الفعلیّه لنفس الاستصحاب فهیترتّب علیه،إذ الاستصحاب بعد جریانه محرَزٌ بالوجدان، فتترتّب آثاره ولوازمه علیه، عقلیّةً کانت أو شرعیّه)، انتهی کلامه(۱).

ونزید علیه جواباً ثالثاً: وهو أنّ عدم التکلیف المتعلّق بحال الصبا لایکون حاله أسوء من عدم التکلیف المرتبط بما قبل وجود المکلّف، فإذا أجزنا جریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیّه فی مثله، فجریانه فی مثل حال قبل البلوغ والتمییز یکون بطریقٍ أولی، ولعلّ السرّ فیه أنّ المستصحب لیس إلاّ ملاحظه نفس العدم، من دون ملاحظه ما به الإضافه، حتّی یکون فی بعض الموارد غیر قابل لذلک، وفی موارد اُخری قابلاً له حتّی یقال بالتفاوت بین الموردین، فلا یجری فیه الاستصحاب.

بیان الإیراد الثانی للمحقّق النائینی ومناقشته

بیان الإیراد الثانی للمحقّق النائینی ومناقشته

الوجه الثالث من الإشکالات: هو ما أفاده المحقّق النائینی قدس سره علی ما هو المحکی عنه فی «مصباح الاُصول» وهو :

(أنّه یعتبر فی جریان الاستصحاب أن یکون الأثر المطلوب مترتّباً علی .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۹۴ .

مجرّد الشکّ فی الواقع، أو الأعمّ منه ومن الواقع،فلا مجال لجریان الاستصحاب مثلًا لو کان التشریع المحرّم عباره عن إدخال ما لم یعلم أنّه من الدِّین فی الدِّین أو الأعمّ منه، ومن إدخال ما لیس من الدِّین فی الدِّین، فمجرّد الشکّ فی کون شیء من الدِّین کافٍ فی الحکم بحرمه إسناده إلی الشارع، فإجراء استصحاب عدم کونه من الدِّین، لإثبات حرمه الإسناد، تحصیلٌ للحاصل، بل من أردأ أنحانه، فإنّه من قبیل إحراز ما هو محرَزٌ بالوجدان بالتعبّد.

والمقام من هذا القبیل بعینه، إذ الأثر المرغوب من استصحاب عدم التکلیف قبل البلوغ، لیس إلّا عدم العقاب، وهذا مترتّبٌ علی نفس الشکّ فی التکلیف لقاعده قبح العقاب بلا بیان، فلا نحتاج إلی إحراز عدم التکلیف بالاستصحاب).

وأجاب عنه المحقّق الخوئی فی «المصباح»: (بأنّ ما ذکر إنّما یتمّ لو کان الأثر مترتّباً علی خصوص الشکّ، وأمّا إن کان الأثر أثراً للجامع بینه وبین الواقع، فلامانع من جریان الاستصحاب، إذ بجریانه یصل الواقع إلی المکلّف، ویرفع الشکّ تعبّداً فلم یبق معه شکٌّ لیلزم تحصیل الحاصل أو أردأ أنواعه.

نعم، لو لم یجر الاستصحاب کان الشکّ موجوداً فیترتّب علیه الأثر.

وبالجمله: ترتّب الأثر علی الشکّ فرعُ عدم جریان الاستصحاب، فکیف یکون مانعاً عن جریانه، ولهذا لا إشکال فی جعل الأماره ونصبها علی عدم حرمه شیء، مع أنّ أصاله الحِلّ کافیه لإثباته، وکذا لا إشکال فی التمسّک باستصحاب الطهاره المتیقّنه ، مع أنّ قاعده الطهاره بنفسها کافیه لإثباتها ، والمقام من هذا القبیل بعینه.

وبعباره اُخری واضحه: قاعده قبح العقاب بلابیان متوقّفه علیتحقّق موضوعها،

أعنی عـدم البیـان، فکما أنّها لا تجری مع بیان التکلیف، لا تجری مع بیان عـدم التکلیف، والاستصـحاب مباینٌ لعـدمه، فلا یبقی معه موضوع لها)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولکن لاـ یخفی أنّ قیـاس مـا نحن فیه بمثـل حرمه التشـریع فیما لم یُعلم أنّه من الـدِّین، أو یَعلم عـدم کونه منه فی الـدِّین، الثابت بمجرّد الشکّ، من دون احتیاجه إلی استصـحاب عدم الإدخال، قیاسٌ مع الفارق، لأنّ عدم العقاب لیس أثراً لنفس الشکّ فی الحکم المجهول، بـل هو أثر للشـکّ مع شـیء آخر، وهو الیـأس بعـد الفحص، فمـا دام لم یفحص لاـ یترتّب علیه عنوان قبح العقـاب بلاـ بیـان، ولـذلک قـد عرفت ذلک منّا سابقاً حیث جعلنا الشکّ قبل الفحص مرکزاً لجریان وانطباق قاعـده وجوب دفع الضرر المحتمل دون قاعده قبح العقاب بلا بیان، فبمجرّد عروض الشکّ یصحّ أن یقال بأنّ المتیقّن فی السابق هو عدم التکلیف، والآـن یشـکّ فیه، فیُستصـحب عـدمه، ویترتّب علی ذلـک قبـح العقـاب بلا بیان، بل مع البیان فی عـدم التکلیف، فلا یبقی موردٌ لجریان قاعده قبح العقاب بلا بیان، إلّا علی القول بکون المراد من البیان هو بیان التکلیف، لا بیان عدمه، کما فی المقام.

ولکن هذا الاستصـحاب غیر جارٍ هنا، لأنّ الإشـکال فیمجری الاستصحاب إنّما یکون فی الشکّ الذی لیس فی مورده دلیلٌ علی حجیّته، مثل قاعده دفع الضرر المحتمل، وقد عرفت بأنّ المورد أی الشکّ قبل الفحص هو محلّ جریان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، وبعـد الفحص والیأس عن الـدلیل یتحقّق موضوع قاعـده قبـح العقاب بلا بیان،کمایصحّ جریان حکم استصـحاب عدم التکلیف.

وبعباره أوفی هو أن یقال: بأنّ الاستصحاب إنّما یجری فیما إذا لم یکن نفس .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۹۵ .

الشکّ موجباً لحصول الحجّیه للمکلّف بالبطلان أو غیره، وإلاّ لم تصل النوبه إلی الاستصحاب،کالشکّ فیعدد الرکعات فیالصلاه الثنائیّه،حیث إنّه بمجرّد عروض الشکّ، یوجب حصول الحجّه علی البطلان، فلا یتوقّف علی جریان استصحاب عدم الزیاده، لو کان الشکّ فی زیاده رکعه ثالثه وعدمها، فهکذا یکون فی المقام، حیث إنّ الشکّ فی التکلیف بمجرّد عروضه کما لا یجری فیه قاعده قبح العقاب بلا بیان، کذلک لا یجری فیه الاستصحاب أیضاً لوجوب الفحص عن الدلیل بعد عروض الشکّ، فیکون حینئذٍ مورداً لجریان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأمّا بعد الفحص والیأس، فکما یصحّ جریان قاعده قبح العقاب بلا بیان، کذلک یصحّ جریان الاستصحاب، فیجمع بینهما حینئذٍ.

لا یقال: أیُ مانعٍ من جریانهما واجتماعهما معاً بأن یتحقّق فی موردٍ اجتماع دلیلی الاستصحاب وقاعده قبح العقاب بلا بیان، کما جُمع فی مورد الشکّ فی حرمه الشیء الذی دلّت الأماره فیه علی عدم الحرمه، وجرت فیه أیضاً أصاله الحلیّه من قوله: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف الحرام بعینه»، وأیضاً فی مورد آخر جری فیه قاعده الطهاره المستفاده من قوله: «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر». وجری استصحاب الطهاره المتیقّنه، فهکذا کان فی المقام .

لأنّا نقول: لا یصحّ فی المقام ذلک، لأنّ جریان أحدهما هنا یوجب اعدام موضوع الآخر، وهو کالاستصحاب هنا، لأنّ معنی استصحاب عدم التکلیف الفعلی هنا بعد البلوغ، یکون معناه الخروج عن کون العقاب بلا بیان، واندراجه فی قبح العقاب مع البیان بعدم العقاب، لأنّ مقتضی لسان الاستصحاب هو وجود الحجّه علی عدم التکلیف والعقاب، فلا یبقی مورد لتلک القاعده، إلاّ أن یراد من

البيان فی قاعده قبح العقاب بلا بيان، بيان التكليف فقط، لا عدم التكليف، وهو غير وجيه.

وعليه، فلا محيص من الالتزام بعدم جريان الاستصحاب من طريقٍ آخر كما حقّقناه سابقاً.

بيان إيراد الشيخ الأنصاری ومناقشته

بيان إيراد الشيخ الأنصاری ومناقشته

الوجه الرابع من الإشكالات الوارده: هو الذی أفاده شيخنا الأنصاری رحمه الله ، وملخّصه علی ما فی «مصباح الاُصول» :

(إنّ استصحاب البراءه لو كان موجباً للقطع بعدم العقاب، صحّ التمسّك به وإلاّ فلا، إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب، لا مناص من الرجوع إلی قاعده قبح العقاب بلا بيان لسدّ باب هذا الاحتمال، ومعه كان التمسّك بالاستصحاب لغواً محضاً، لأنّ التمسّك بقاعده قبح العقاب بلا بيان كافٍ فی سدّ باب احتمال العقاب من أوّل الأمر، بلا حاجهٍ إلی التمسّك بالاستصحاب .

وعليه، فإن بنينا علی كون الاستصحاب من الأمارات، أو قلنا بحجيّه مثبتات الاُصول، حصل منه القطع بعدم العقاب، وصحّ التمسّك به، إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزمٌ للرخصه فی الفعل، فإذا فرض ثبوت الرخصه من قِبل الشارع بالتعبّد الاستصحابی باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب، لم يحتمل العقاب، فإنّ العقاب علی الفعل مع الترخيص فيه غير محتملٍ قطعاً، وأمّا لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات، ولا بحجيّه مثبتات الاُصول كما هو الصحيح، فلا يصحّ التمسّك بالاستصحاب فی المقام، إذ لا يثبت به

الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب، ويبقى احتمال العقاب، فنحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومعه كان التمسّك بالاستصحاب لغواً أيضاً كما تقدّم)، انتهى ما فى «المصباح» نقلاً عن الشيخ.

أجاب عنه سيّدنا الخوئى بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ استصحاب عدم المنع كافٍ فى القطع بعدم العقاب، إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل وتحريمه، فمع إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب، بلا حاجهٍ إلى إحراز الرخصه التى هى من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً.

الجواب الثانى: أنّه يمكن جريان الاستصحاب فى نفس الترخيص الشرعى المتيقّن ثبوته قبل البلوغ، لحديث رفع القلم وأمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شىء آخر، انتهى كلامه(۱).

أقول: ونحن نزيد فى تأييد كلامه فى الجواب الأوّل :

بأنّ الاستصحاب ولو لم نقل بحجيّته بصوره الأماره، بل اعتبرناه حجّه بواسطه الأخبار والتعبّد به كما هو الأقوى عند المتأخّرين، ولكن يأتى السؤال عن أنّه هل هو حجّه لمن تمسّك به فى ما جرى أم لا؟

فإن قلنا بالأوّل، فليس معناه إلّا أنّه إذا أخذ بمقتضاه وعمل به لما كان معاقباً حتّى ولو خالف الواقع، وترك بواسطته أمراً، لقطعه بعدم العقوبه فى مورده.

وإن لم يؤدّى جريان الاستصحاب إلى احتمال العقوبه مع جريانه، فليس معناه إلّا عدم حجيّته، وهو منافٍ للفرض بكونه نفس جريان الاستصحاب حجّه، .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۹۳ .

ولو كـان الاستصـحاب جاريـاً فى الحكم الظـاهرى، كفى الحكم بالثانى لو خالف الواقع، سواء كان حجيّته من باب الأمارات أو من الأخبار، بلا فرقٍ بين أن يستصـحب نفس عدم المنع السابق، أو يستصـحب نفس الترخيص، فمع جريان الاستصحاب لا يبقى موردٌ لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان كما عرفت.

ولعـلّ منشـأ قولهم بعـدم القطع بالعقـاب، هو ملاحظه بقـاء الشكّ بعـد الاستصـحاب حقيقهً، ولكنّه غفله عن أنّ ذلك لا يوجبُ احتمال العقوبه، لعدم إمكان اجتماعه مع حجيّته الشرعيّه المستلزم للقطع بعدم العقاب، أو خَلَط مع عدم الإجزاء فى الاستصحاب بعد كشف الخلاف.

وأمّـا الجواب الثـانى: فهو غير تـامّ، لأنّ الترخيص قبل البلوغ رخصه بمقتضـى قاعـده رفع القلم والترخيص بعـد البلوغ رخصه مع العلم بجريان قلم التكليف على من بلغ، فالاستصحاب هنا من قبيل استصحاب الكلّى القسم الثالث وليس بحجّه لأنّ الرخصه برفع القلم الموجود قبل البلوغ قد زال قطعاً، والرخصه بعد البلوغ مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، فهذا الاستصحاب غير جارٍ.

أقول: وممّـا ذكرنـا ظهر عـدم تمـاميّه الإشكال الـذى ذكره المحقّق العراقى فى «نهـايه الأفكـار» هنـا حيث قـال ما لو جُعل مورد الاستصـحاب البراءه وعـدم الاشـتغال بالتكليف به، أو باستصـحاب عـدم اسـتحقاق العقوبه والمؤاخذه على ارتكاب المشـتبه قبل البلوغ :

(أمّا التقريب الثانى والثالث، فالظاهر أنّه لا سبيل إلى دعواه من جهه اختلال أحد ركنيه، وهو الشكّ على كلّ تقديرٍ، لوضوح أنّه لا يخلو :

إمّا أن يكون فى البين بيانٌ على التكليف المشكوك، وإمّا لا.

وعلى التقديرين: لا شكّ فى الاشتغال وفى استحقاق العقوبه.

فإنّه على الأوّل يقطع بالإشكال وباستحقاق العقوبه، وعلى الثانى يقطع بالعدم فلا شكّ على التقديرين حتّى ينتهى الأمر إلى الاستصحاب.

وعلى فرض وجود الشكّ، لا مجال للاستصحاب، إذ بعدما لم يكن شأن الاستصحاب رفع الشكّ عن المتيقّن السابق، كان الشكّ فى العقوبه وبراءه الذمّه على حاله حتّى فى ظرف جريان الاستصحاب، فيلزمه بمقتضى قاعده رفع الضرر المحتمل التوقّف والاحتياط.

وببيان آخر: إن كانت نتيجه الاستصحاب المزبور، هو القطع بالترخيص والأمن من العقوبه فى ظرف الشكّ بها، يلزمه بمقتضى المضادّه بين القطع بالأمن والشكّ فى العقوبه وارتفاع الشكّ المزبور بنفس جريان الاستصحاب، وهو كما ترى من المستحيل لاستحاله كون الحكم رافعاً لموضوعه.

وإن لم يقتض الاستصحاب القطع بالترخيص والأمن من العقوبه، بأن كان الشكّ فى العقوبه وبراءه الذمّه على حاله فى ظرف جريانه، فلا فائده فى الاستصحاب المزبور، لأنّه مع الشكّ فى العقوبه وعدم بقاء المستصحب، يَحكُم العقل بلزوم تحصيل القطع ببراءه الذمّه، والقطع بالمؤمّن، وبدونه لابدّ بمقتضى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من التوقّف والاحتياط بترك ما يُحتمل الحرمه، وفعل ما يُحتمل الوجوب، فتأمّل) انتهى محلّ الحاجه(۱).

وجه ظهور اندفاع كلامه رحمه الله : أنّك إذا تأمّلت فى كلامه تعرف صحّه ما قلناه وبيّناه من كون منشأ الاشتباه هو ملاحظه عدم رفع الاستصحاب للشكّ السابق فى .

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۳۸ .

المستصحب بزعم منه وممّن ذهب مذهبه من أنّ وجود الشكّ الوجدانی بعد الاستصحاب یکون معناه هو الشکّ فی وجود العقاب واحتماله، فیترتّب علیه ما بیّنه وفصّله.

ولکن قد عرفت منّا بأنّ وجود الشکّ الوجدانی دون التعبّدی فی وجود الحکم الواقعی، لا یُساوق مع الشکّ فی وجود العقاب، بل قد جُمع هنا مع القطع بعدم العقاب بحسب ظاهر کونه حجّه، وإلّا لما کان فی حجّیّته الاستصحاب أثراً وفائده، وعرفت أنّ حصول الشکّ بنفسه لا یُصحّح جریان الاستصحاب ولا قاعده قبح العقاب بلا بیان، بل یکون حینئذٍ مجری قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل المقتضی للتوقّف والاحتیاط، وأمّا بعد الفحص والیأس فحینئذٍ یجری فیه الاستصحاب لولا فیه إشکالٌ آخر فیوجب زوال موضوع القاعده کما عرفت تفصیله، فلا نعید.

اللَّهُمَّ إلّا أن لا یجری الاستصحاب من جهه اُخری کما أشرنا إلیه وسنشیر، فیبقی المورد مقتضیاً لجریان قاعده قبح العقاب بلا بیان، وهذا هو المطلوب.

بیان إیرادٍ آخر من الشیخ الأنصاری حول جریان استصحاب البراءه

بیان إیرادٍ آخر من الشیخ الأنصاری حول جریان استصحاب البراءه

الوجه الخامس: من الوجوه والإشکالات، هو ما یظهر من کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله مع تفصیلٍ ذکره السیّد الخوئی قدس سره بقوله:

(إنّه یعتبر فی جریان الاستصحاب اتّحاد القضه المتیقّنه والمشکوکه،لیصدق نقض الیقین بالشکّ عند عدم ترتّب الأثر حین احتمال الشکّ، فإنّه مع عدمه کان إثبات حکم المتیقّن للمشکوک من إسراء الحکم من موضوع إلی موضوع آخر،

وذلك داخلٌ فی القیاس لا فی الاستصحاب، وفی المقام لا اتّحاد للقضیّه المتیقّنه والمشکوکه من حیث الموضوع، إذ الترخیص المتیقّن ثابتٌ لعنوان الصبیّ علی ما هو الظاهر من قوله علیه السلام : «رُفع القلم عن الصبیّ حتّی یحتلم»، وهو مرتفعٌ بارتفاع موضوع، والمشکوک فیه هو الترخیص لموضوعٍ آخر وهو البالغ، فلا مجال لجریان الاستصحاب)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی أنّ عدم جریان الاستصحاب هنا یمکن تقریره علینحوین، بل أنحاء ثلاثه:

التقریر الأوّل: دعوی عدم وحده القضیّه المتیقّنه والمشکوکه، حیث إنّ الموضوع فی المستصحب هو الترخیص، أو عدم المنع المتعلّق بغیر البالغ والمکلّف، والحکم المتعلّق بعد الاستصحاب هو علی البالغ والمکلّف، فهما موضوعان مختلفان عرفاً، فإسراء الحکم من موضوع إلی موضوع آخر أشبه شیء بالقیاس لا بالاستصحاب کما صرّح به الشیخ قدس سره .

التقریر الثانی: بأن یقال إنّ استصحاب حکم الترخیص المتعلّق بغیر البالغ وإسراءه إلی البالغ غیر صحیح؛ لأنّه یکون حینئذٍ من استصحاب الکلّی القسم الثالث کما عرفت توضیحه، وهو أنّ الترخیص الثابت قبل البلوغ کان بمقتضی مدلول حدیث رفع القلم، والترخیص الثابت بعد البلوغ هو الترخیص الثابت مع العلم، فالأوّل منهما بعد البلوغ منتفٍ قطعاً، والثانی مشکوک الحدوث،فالأصل عدمه، فما مثّل به المحقّق الخوئی وجعله مرکزاً للاستصحاب کان وجه إشکاله هو کونه مقتضی استصحاب عدم حدوث الترخیص، وهذا الإشکال لا یجری لو .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۹۶ .

أخـذنا مركز الاستصـحاب عـدم المنـع الثـابت قبـل البلوغ، وإسـرائه إلى مـا بعـد البلوغ، لعـدم الاختلاـف فى عـدم المنع السـابق واللاّـحق، فينحصـر فيه على هـذا الفرض مـا يرد عليه فى الثالث لو لم نُسـلّم قطعيّه اختلاف الموضوع بين البالغ وغير البالغ الـذى قرّرناه فى الإشكال الأوّل .

التقرير الثالث: هو أن يقال إنّ العناوين المأخوذه فى موضوعات الأحكام تكون على ثلاثه أقسام:

تـارهً: تكون مقوّمه للموضوع، وهو مثل حكم جواز التقليـد المتعلّق بالعالم، حيث إنّ العلم قطعاً يكون من مقوّمات الحكم، يعنى لو صار العالم جاهلاً فلا يجوز تقليده بواسطه الاستصحاب.

وأُخرى: يعلم خلاف ذلك، مثل ما لو تعلّق حكمٌ على عنوانٍ يعلم حاله كـذلك، مثل مالو قال: (أكرم هذا القائم)،حيث نعلم أنّ القيام والجلوس يكون من الحالات، ولا يكون دخيلاً فى الموضوعيّه، فيستصحب قطعاً لو شكّ فى تحقّقه وعدمه.

وثـالثه: يشـكّ فيه، مثـل التغيّر الـذى جعله موضوعـاً للحكم بالنجاسه،فبعـد زواله يشكّ فى بقاء النجاسه لعـدم العلم بكون التغيّر مقوّماً لها، أو كان من الحالات، ولا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً كما لا يجرى فى القسم الأوّل، إذ مع الشكّ فى بقاء الموضوع لم يُحرز اتّحـاد القضـيّتين، فلم يُحرز صـدق نقض اليقين بالشـكّ ليرفع اليـد عن الحكم السـابق، ليكون التمسّك بأدلّه الاستصحاب من قبيل التمسّك بالعام فى الشبهه المصداقيّه.

ومـا نحن فيه يحتمـل أن يكون من هـذا القبيـل؛ لأـنّ عـدم البلوغ إمّا مقوّمٌ للحكم بعـدم التكليف والمنع قطعاً، أو يُشكّ فيه بأنّه مأخوذ موضوعاً ومقوّماً، أو

یكون من الحالات حتّی یستصحب، فإجرائه هنا یكون من قبیل التمسّک بالعام فی الشبهه المصداقیّه، والثابت أنّه لیس بحجیّه.

وبالجمله: ظهر من جمیع ما ذكرنا عدم إمكان جریان استصحاب البراءه لإثبات البراءه فی ما نحن فیه.

***

البحث عن أدلّه الأخباريّين على وجوب الاحتياط

البحث عن أدلّه الأخباريّين على وجوب الاحتياط

استعرضنا وبحثنا بالتفصيل عن الأدلّه التی أقامها الاُصولیّون لإثبات البراءه، لیصل الدور إلی أدلّه الأخباریّین وما أقاموها للدلاله علی وجوب التوقّف والاحتیاط فی الشُّبهات .

استدلّ الأخباریّون علی وجوب الاحتیاط بالأدلّه الثلاثه من الکتاب والسنّه والعقل فی الشُّبهات الحکمیّه التحریمیّه لا مطلقاً، أی لا یقولون بوجوبه فی الشُّبهات الوجوبیّه ولا الموضوعیّه مطلقاً أی حتّی فی التحریمیّه.

نعم، قد یظهر من کلام الأمین الأسترآبادی وجوب الاحتیاط مطلقاً، أی فی الوجوبیّه من الشبهه الحکمیّه أیضاً دون الموضوعیّه، برغم أنّها غیر داخله فی وجوب الاحتیاط عند الکلّ من الأخباریّین والاُصولیّین.

وعلیه، فالأولی التعرّض للأدلّه الثلاثه التی استدلّ بها القائلون بوجوب الاحتیاط فی الشبهه الحکمیّه التحریمیّه، وهی الکتاب والسُنّه والعقل دون الإجماع لعدم وجوده هنا کما لا یخفی .

أمّا الکتاب: فقد تمسّکوا لدعواهم بطوائف من الآیات:

الطائفه الاُولی: هی الآیات الناهیه عن القول بغیر العلم، مثل:

قوله تعالی: «وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِکُمْ مَا لَیسَ لَکُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَیِّنا وَهُوَ عِنْدَ اللّه ِ عَظِیمٌ»(۱) .

۱- سوره النور: الآیه ۱۵ .

وقوله تعالى: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللّه ِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»(۱).

وقوله تعالى: «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»(۲).

وغيرها من الآيات العديده الناهيه عن الركون إلى غير العلم والاعتماد عليه.

الطائفه الثانيه: الآيات الدالّه على وجوب الاتّقاء والمجاهده فيما يتعلّق بالاُمور المهمّه، مثل:

قوله تعالى: «اتَّقُوا اللّه َ حَقَّ تُقَاتِهِ»(۳).

وقوله تعالى: «وَجَاهِدُوا فِى اللّه ِ حَقَّ جِهَادِهِ»(۴).

وقوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللّه َ مَا اسْتَطَعْتُمْ»(۵).

والطائفه الثالثه: هى الآيات التى تدلّ على النهى عن ارتكاب ما يوجب الوقوع فى الهلكه، كقوله تعالى: «وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَهِ»(۶).

الطائفه الرابعه: وهى التى تدلّ على وجوب الرّد إلى اللّه عند النزاع، مثل قوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّه ِ وَالرَّسُولِ»(۷) حيث أنّ ارتكاب مشتبه الحرمه ليس من الاتّقاء والمجاهده، ولا التحفّظ عن الوقوع فى الهلكه لو كان حراماً، فيدلّ على وجوب التورّع والاتّقاء كما تدلّ عليه آيه الافتراء أيضاً، .

۱- سوره الأعراف: الآيه ۲۸ .

۲- سوره الإسراء: الآيه ۳۶ .

۳- سوره آل عمران: الآيه ۱۰۲ .

۴- سوره الحجّ: الآيه ۷۸ .

۵- سوره التغابن: الآيه ۱۶ .

۶- سوره البقره: الآيه ۱۹۵ .

۷- سوره النساء: الآيه ۵۹ .

وهی قوله تعالی : «أَاللّه ُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّه ِ تَفْتَرُونَ»(۱) لأنّ الحکم بالإباحه افتراءٌ علیه.

ولکن یمکن أن یُجاب عن الطائفه الاُولی: بأنّ المراد من العلم هنا لیس العلم الوجدانی الذی لا یشکّ فیه أحدٌ سوی المشکّک السوفسطائی، وإلاّ لخرجت الأحکام بأکثرها عن مظانّ العمل بها لعدم حصول العلم الوجدانی، فلابدّ أن یراد من العلم هنا إمّا خصوص الحجّه أو الأعمّ منه ومن الوجدانی، فإذا شمل لفظ العلم للحجّه والدلیل، فلا یکون موردنا من صغریات تلک الکبری؛ لأنّ بعد قیام الدلیل النقلی أو العقلی أو کلیهما علی البراءه، فلا یکون القول بها قولاً بغیر علمٍ ودلیل، بل یکون قولاً مع الدلیل.

ومنه یظهر الجواب عن آیه الافتراء إذ لیس الحکم مع الدلیل افتراءاً.

فإن قلت: القول بجواز الارتکاب فی مشتبه الحکم یعدّ قولاً بغیر علم.

فنقول: إنّ دعوی الأخباریّین الذین یقولون بحرمه الاقتحام فی الشُّبهات یعدّ قولاً بغیر علم،لأنّهم لایعلمون الحرمه فیها جزماً،فیرد علیهم ما أوردوا علینا.

فاُجیب عنهم: بأنّ الأخباریّین لا یقولون بالحرمه، وإنّما قالوا بترک الاقتحام فیها لاحتمال الحرمه، وهذا بخلاف الارتکاب فإنّه لا یکون إلّا بعد العلم بالرخصه والعمل بالإباحه.

أقول: هذا الجواب الذی من الشیخ الأعظم وتبعه المحقّق النائینی قدس سره غیر تامّ، لوضوح أنّ الأخباریّین یحکمون بوجوب الاحتیاط والتوقّف،والأصولیّون ینکرونه، فکلٌّ یدّعی شیئاً ویُقیم لمدّعاه دلیلاً، فلیس نزاعهم فی ترک المشتبه .

۱- سوره یونس: الآیه ۵۹ .

وعدم ترکه کما قرّروه.

کما أُجیب عن الطائفه الثانیه أوّلاً: بالمنع عن کون ارتکاب المشتبه بمقتضی الأدلّه المرخّصه منافیاً مع المجاهده والتقوی، بل المنافی لها هو ترک الواجبات وفعل المحرّمات، کما تدلّ علیه النصوص الکثیره .

وثانیاً: إنّ غایه ما تقتضیه هی الدلاله علی رجحان هذه المرتبه من التقوی التی ینافیها ارتکاب المشتبه، فإنّ حقّ التقوی لا یکون إلاّ بإتیان المندوبات وترک التعرّض للمکروهات والمشتبهات، فتکون هذه المرتبه هی حقّ التقوی التی لا یکون فوقها مرتبه، وهی ممّا لا إشکال فی رجحانها عقلاً ونقلاً، فکان الأمر بالتقوی فی هذه الآیه مساوقاً لقوله تعالی: «إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقَاکُمْ»(۱) فی کونه للاستحباب لا الوجوب.

وثالثاً: إنّ آیه الاتّقاء والمجاهده تشمل بإطلاقها لفعل المندوبات وترک المکروهات، ولا إشکال فی عدم وجوبها، فیدور الأمر بین تقیید إطلاق المادّه بغیر هذین الموردین، وبین حفظ إطلاق المادّه والتصرّف فی الهیئه بحملها علی إراده مطلق الرجحان، حتّی لا ینافی فعل المندوب وترک المکروه، ولا إشکال فی عدم أولویّه الأوّل علی الثانی من جهه کثره استعمالها فی غیر الوجوب، حتّی قیل إنّه من المجازات الراجحه المساوی احتمالها مع الحقیقه.

وهذا الجواب عن الشیخ الحائری فی دُرره(۲).

أورد المحقّق الخمینی علی هذا الجواب فی تهذیبه بقوله: .

۱- سوره الحجرات: الآیه ۱۳ .

۲- درر الفوائد: ج۲ / ۴۲۹ .

(أوّلاًـ: بـالمنع عن شـمول إطلاـق الآـيه لفعـل المنـدوب وترك المكروه، فـإنّ التقوى عباره عن الاحتراز عمّا يوجب الضـرر، أو يحتمل فى فعله الضـرر، أو فى تركه، وليس هما من ذلك، وأمّا شـمول الآيه لمشـتبه الحرمه والوجوب فلصدق هذا الاحتمال فى حقّه، ويشهد على المعنى المختار كثره استعمال الاتّقاء فى الكتاب والسنّه فى ذلك، أى ما يحتمل الضرر فى فعله أو تركه .

وثانياً: لو سلّم كون استعمال الهيئه فى غير الوجوب كثيراً، إلاّ أنّ تقييـد المادّه أمرٌ بل قلّما تجـد إطلاقاً باقياً على إطلاقه بخلاف الهيئه فى الأمر، حيث أنّ بقائها على حالها فى الوجوب كثيرٌ جدّاً فى الكتاب والسنّه.

أضف إلى ذلك: أنّه لو كان الأمر كـذلك أى بالتصـرّف فى الهيئه لاسـتوجب تأسـيس فقهٍ جديد، ولا أظنّ أنّه قدس سـره كان عاملاًـ بهـذه الطريقـه فى الفروع الفقهيّه، وإن تكرّر منه القـول بترجيـح التصـرّف فى الهيئه على المـادّه فى مجلس درسه)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: الإنصـاف بعـد الـدقّه والتأمّـل يظهر أنّ كلام المحقّق الحائرى قـدس سـره لا يكون من الصواب ببعيـد، لوضوح أنّ العرف يطلقون لمن يفعل المندوبات ويترك المكروهات والمشـبّهات أنّه متّقٍ حقّ التقوى، يعنى أنّه يتّقى عمّا هو مكروهٌ فضـلًا عمّا هو مشـتبه أو حرام، وهكـذا فى طرف المنـدوب، فإطلاـق حـقّ التقوى لمثله عنـد العرف أمرٌ قريب، فـإخراج ذلـك عن إطلاـقه غير مقبول.

ثمّ دعوى أكثريّه تقييـد المـادّه عن التصرّف فى الهيئه، لاـ ينافى ما ادّعاه من كثره وجود تصـرّف الهيئه أيضاً، حيث إنّه أراد من نفى البُعد عن ذلك بأنّه يستعمل .

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۲۵۷ .

كذلك كثيراً ومنه المورد.

فإذا سلّمنا إطلاقه من جهه شموله لمثل المشتبه، وحَكمنا بعدم وجوب الاحتياط فيه، فلا محيص بحمل الهيئه فى الأمر إلى مطلق الرجحان كما سلّم به المحقّق الخمينى رحمه الله ، فلا مانع من شموله لمطلق فعل المندوبات وترك المكروهات، ويقال بأنّ المقصود هو رجحان ذلك واستحبابه لا الوجوب، ولو من جهه ملاحظه كون الآيه آبيه عن التخصيص، إذ لا يناسب أن يقال: «اتَّقُوا اللّه َ حَقَّ تُقَاتِهِ» إلاّ فى مورد كذا، فلابدّ من حملها على مطلق الرجحان .

وأيضاً: إطلاق الآيات شاملةٌ للمحرّمات والواجبات المعلومه، ولا إشكال فى امتناع تعلّق أمرٍ وجوبى مولوى تعبّدى على مثلهما نظير الأمر الوارد فى: «أَطِيعُوا اللّه َ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»، فيجبُ حمل الأوامر فيه على الإرشاد فتصير تابعه للمرشد إليه، فلو حَكم العقل أو ثبت وجوبه أو حرمته شرعاً، تعيّن العمل عليطبق المرشد إليه، وإن لم يثبت وجوبه أو حرمته أو ثبت خلافه، لابدّ من العمل أيضاً على طبقه كما فى المشتبهات وفعل المندوبات وترك المكروهات.

وعليه، فلا مجال لإثبات وجوب الاحتياط من آيه الاتّقاء والمجاهده.

وأمّا الجواب عن الطائفه الثالثه: وهى آيه التهلكه، فنقول :

أوّلاً: إنّ الآيه مربوطه بالإنفاق فى الأموال، وأنّ الإمساك يوجب ثوره الفقراء وذوى الحوائج على الأغنياء وذوى الثروه، فإنّ فى منعهم عن الحقوق، وعدم سدّ عيلتهم، وأداء حوائجهم بإعطاء الزكوات والصدقات الموجبه لحفظ اعتدال النظام، وتوازن المجتمع، يوجبُ إلقاء نفوسهم فى التهلكه، لأنّ الإنسان إذا صار جائعاً لا يعرف شيئاً، ولذلك قيل: (لا معاد لمن لا معاش له) .

أو كان المقصود هو الإنفاق فى سبيل الجهاد ودفع الخصم، حيث إنّه لولا الإنفاق وإعطاء الأموال، فلا يحصل وسيله للدفاع ودفع الخصم والعدوّ، فربّما يوجب التهاون فى ذلك سلطه العدوّ عليهم، وإلقاء أنفسهم فى الهلاكه.

ففى هذين الموردين لا علاقه لمضمون هذه الطائفه من الآيات بمسأله الاقتحام فى الشبهه حتّى يستفاد منها وجوب الاحتياط.

وثانياً: لو سلّمنا دلاله نفس هذه الجمله من دون نظرٍ إلى صدرها ومورِدها على الشمول لغير صوره الإنفاق، فمع ذلك نقول ما المراد من الهلاكه فى الآيه؟

إن اُريد بها العقوبه الأخرويّه، فقد عرفت قيام الأدلّه من العقل والنقل على عدم العقوبه فى ارتكاب الشبهه.

وإنْ اُريد بها الفاسد بالذّات المترتّب على فعل الحرام وترك الواجب، فالحقّ أنّ الآيه لا تشملها، لأنّها ممّا لم يقل به إلّا الأوحدى من الناس بالبرهان العقلى، حتّى أنّ بعضاً من العدليّه لا يلتزمون بتبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلّق، بل يكتفون بوجود المصلحه فى التكليف، فكيف يحمل الخطابات المنزله على فهم العرف على هذا المعنى الدقيق الذى لا يعرفه إلّا البعض بمقتضى البرهان العقلى؟!

مع أنّه على فرض الشمول، ما الدليل على كون التوقّف فى هذه الموارد واجباً شرعاً أو عقلاً؟ لأنّ المفاسد الدنيويّه ربما لا يكون فى الورود عليها هلكه، وإن كانت فيها مضرّه دنيويّه فما الدليل على حرمته؟!، إذ العقلاء يُقدمون عليها إذا رتّب عليها غرضٌ عقلائى كما مضى تحقيقه فى موارد متعدّده.

مع أنّه على فرض كون التهلكه غير العقاب، تكون الشبهه موضوعيّه، والاجتناب فيالشبهه الموضوعيّه غيرواجب بالاتّفاق كماادّعاه الشيخ الأنصارى رحمه الله .

وثالثاً: لو سلّمنا بأنّ الآيه على الفرض تدلّ على ذلک، فتشمل بإطلاقها جميع الشُّبهات الوجوبيّه والتحريميّه، والحكميّه والموضوعيّه، لكن خروج مثل الوجوبيّه والموضوعيّه يكون بالاتّفاق، والقول بالتخصيص فی مثل هذه الجهه غير مناسب مع سياق هذه الآيه الشريفه، إذ لا يحسن القول: (لا تلقوا أنفسكم فی التهلكه عدا التهلكه الفلانيّه).

وعليه، فالأولى دعوى خروج الشُّبهات عنها تخصّصاً لا تخصيصاً.

ورابعاً: إن سلّمتم خروج مثل الشبهه الوجوبيّه والموضوعيّه، فلا يكون إلاّ بواسطه الدليل، فنقول بمثل ذلک فی الشُّبهات التحريميّه الحكميّه بما قد عرفت من الدليل الذی ذكرنا.

وأمّا الجواب عن آيه النزاع: فواضحٌ بعدما ثبت من جواز الحكم بالبراءه فی المشتبهات فيما إذا ورد دليلٌ على البراءه كما سبق بيان ذلک، هذا فضلاً عن أنّ حكمنا بالبراءه كان بالرجوع إلى اللّه والرسول للأخذ بظاهر الدليل الشرعی والعقلی كما قد عرفت.

وبالجمله: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الآيات جميعها بعيده عن الدلاله على وجوب الاحتياط ولزوم التوقّف فی الشُّبهات كما ادّعاها الأخباريّون.

***

البحث عن الأخبار التی استدلّ بها علی وجوب الاحتیاط

البحث عن الأخبار التی استدلّ بها علی وجوب الاحتیاط

وأمّا من السُنّه: فهو طوائف من الأخبار، فلا بأس بالإشاره إلیها فبالجمله:

الطائفه الاُولی: ما قیل إنّها تدلّ علی حرمه القول والإفتاء بغیر العلم:

منها : ما رواه هشام بن سالم ، قال : « قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : ما حقّ اللّه علی خلقه؟

قال : أن یقولوا ما یعلمون ، ویکفّوا عمّا لا یعلمون ، فإذا فعلوا ذلک فقد أدّوا إلی اللّه حقّه»(۱).

ومنها: ما رواه زراره، قال: «سألتُ أبا جعفر علیه السلام : ما حجّه اللّه علی العباد؟ وفی روایه: ما حقّ اللّه علی العباد؟

قال: أن یقولوا ما یعلمون وینفوا ما لا یعلمون»(۲).

ومنها: حدیث سماعه بن مهران، عن أبی الحسن علیه السلام فی حدیثٍ، قال:

«إذا جاءکم ماتعلمون فقولوا به،وإذا جاءکم ما لاتعلمون فها،وأومأ بیده إلی فیه»، الحدیث. کما نقله فی «عنایه الاُصول» وغیر ذلک ممّا هو مثلها فی المضمون.

الطائفه الثانیه: ما تدلّ علی وجوب التوقّف عند الشبهه إمّا مطابقهً أو التزاماً، وهی روایات کثیره نذکر بعضها :

منها: ما رواه عمر بن حنظله، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیثٍ طویل،قال فیه:

«وإنّما الاُمور ثلاثه: أمرٌ بیِّنٌ رُشده فیُتّبع، وأمرٌ بیِّنٌ غَیّه فیُجتَنب، وأمرٌ مشکلٌ یُردّ علمه إلی اللّه ورسوله، حلالٌ بیِّن وحرامٌ بیِّن، وشُبهاتٌ بین ذلک، فَمَن تَرکَ الشُّبهات نَجی من المُحرَّمات، ومن أخذَ بالشُّبهات ارتَکبَ المُحرّمات،۷.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴ و ۲۷.

۲- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴ و ۲۷.

وهَلَک من حیث لا یعلم. إلی أن قال: فإنّ الوقوف عند الشُّبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات»(۱).

ومنها: حدیث أبی شیبه، عن أحدهما علیهماالسلام ، قال فی حدیثٍ: «الوقوف عند الشبهه خیرٌ من الاقتحام فی الهلکه»(۲).

ومنها: حدیث سعده بن زیاد، عن جعفر علیه السلام ،عن آبائه،عن النبیّ صلی الله علیه و آله ، أنّه قال:

«لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه، وقفوا عند الشبهه.. إلی أن قال: فإنّ الوقوف عند الشبهه خیرٌ من الاقتحام فی الهلکه»(۳).

وغیر ذلک من الأخبار الدالّه علیه المذکوره فی «عنایه الاُصول»(۴) فراجع.

الطائفه الثالثه: دلّت علی وجوب الاحتیاط عند الشبهه، وهی کثیره أیضاً :

منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: «سألتُ أبا الحسن علیه السلام عن رجلین أصابا صیداً وهما محرمان.. إلی أن قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتّی تسألوا»(۵).

ومنها: حدیث عبد اللّه بن وضّاح: «أنّه کتبَ إلی العبد الصالح علیه السلام یسأله عن وقت المغرب والإفطار.

فکتب إلیه: أریلک أن تنتظرحتّیتذهب الحُمره،وتأخذ بالحائطه لدینک»(۶).

ومنها: حدیث داود بن القاسم الجعفری، عن الرضا علیه السلام : «أنّ أمیرالمؤمنین علیه السلام قال لکمیل بن زیاد: أخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت»(۷).

ومنها: حدیث الشهید، عن عنوان البصری،عن أبیعبداللّه جعفربن محمّد علیهماالسلام ، یقول فیه: «سَل العلماء ما جهلت، وإیّاک أن تسألهم تعنّتاً وتجربهً، وإیّاک أن تعمل ۱.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹ و ۱۳ و ۱۵.

۲- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹ و ۱۳ و ۱۵.

۳- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹ و ۱۳ و ۱۵.

۴- عنایه الاُصول: ج ۴ / ۷۳ .

۵- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱ و ۳۷ و ۴۱.

۶- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱ و ۳۷ و ۴۱.

۷- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱ و ۳۷ و ۴۱.

برأیک، وخُذ بالاحتیاط فی جمیع اُمورک ما تجد إلیه سبیلاً، الحدیث»(۱).

وغیر ذلک من الأخبار المشتمله علی هذا المضمون، فصارت الروایات علی ثلاث طوائف تدلّ علی المطلب، علی حسب زعم الأخباریّین.

*** .

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۴ .

الجواب عن الأخبار التی استدلّ بها علی البراءه

الجواب عن الأخبار التی استدلّ بها علی البراءه

وأمّا الجواب عن الأخبار:

فعن الطائفه الاُولی: بما قد عرفت فی الجواب عن الآیات الناهیه عن القول بغیر علم، بأنّ الحکم بالبراءه کان مع الدلیل، والقول مع العلم بمعنی الحجّه، وعلیه فهو خارج عن مضمون تلک الأخبار، فراجع.

وعن الطائفه الثانیه: وهی ما تدلّ علی الوقوف فی الشبهه مطابقه أو التزاماً، وقد یُجاب عنه :

أوّلاًـ إنّها بقرینه التعلیل الوارد فی ذیلها، بأنّ (الوقوف فیها خیرٌ من الاقتحام فی الهلکه) یفهم أنّها مختصّه بموارد قد تمّ فیها البیان، وصار التکلیف فیها منجزاً لو کان، مثل الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی، أو الشبهه البدویّه قبل الفحص، لا ما لا یکون فیه التکلیف کذلک، کما فی مثل الشبهه البدویّه بعد الفحص والیأس، حیث قد عرفت فیها من جریان قاعده قبح العقاب بلا بیان فلا عقوبه فیه، مع أنّ ظاهر التعلیل هو کون التهلکه المترتّبه علی الاقتحام مفروضه الوجود والتحقّق، مع قطع النظر عن الأمر بالتوقّف، وأنّها هی العلّه للأمر بالوقوف عند الشبهه.

وثانیاً: بأنّ الأمر المتعلّق بالتوقّف لا یمکن أن یکون واجباً مولویّاً، لأنّ ذلک یقتضی کون التهلکه مترتبه علی ترک امتثال ذلک الأمر، لا الواقع المجهول، مع أنّ ظاهر التعلیل کما مرّ هو کون التهلکه مربوطه بالواقع المجهول والمشتبه المفروض وجودها قبل الأمر بالتوقّف.

وثالثاً: لو کان الأمر فیه مولویّاً، استلزم تخلّفه العقوبه، فحینئذٍ:

لو فرضـنا ثبوت العقوبه على الواقع المجهول أيضاً اسـتلزم ذلك تعدّد العقاب فى المشبّهات، مع أنّ أصل المحرّمات المعلومه لا يترتّب على ارتكابهـا إلاّـ عقوبه واحـده، فلاـ يعقـل أن يكون حال المشـتبه وارتكابه أشـدّ من الواقع المجهول، فيلزم حينئـذٍ مزيّه الفرع على الأصل.

وإن لم يترتّب على الواقع المجهول عقاباً أصلاً، وعلمنا بذلك، فلا وجه للأمر بالوقوف لما نعلم بعدم العقوبه فى ارتكابه.

وعليه ، فلابـدّ أن يكـون أمره بالاحتيـاط والتوقّـف إرشاديّاً ، حتّى يكون تابعـاً للمرشـد إليه بـالحرمه ، المسـتلزم للوجوب وغير الوجوب ، فيكون الأمر فيه لمطلق الرجحان.

ورابعاً: إنّ هذا التعليل قد ورد فى حديث مقبوله عمر بن حنظله وجميل بن درّاج، حيث اشتمل نصّهما على قوله عليه السلام : «ما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فدعوه»، ثمّ عُلّل ذلك بأنّ «الوقوف فى الشُّبهات خيرٌ من الاقتحام»، حيث لا يمكن انطبـاق ذلـك التعليـل على مـا خـالف كتـاب اللّه؛ لأـنّ مخـالف الكتـاب ليس ممّـا يجـب فيـه التوقّـف أو يُسـتحبّ، بـل يجب طرحه،ونفيإسناده إلى الأئمّه عليهم السلام .

وعليه، فلابـدّ أن تحمل الكبرى المـذكوره على غير هـذا المورد، وهو ما لم تكن مضامينها موجوده ومذكوره فى القرآن لا على نحو العموم ولاـ الخصوص، إذ لو لم تُحمـل عليهـا، فلابـدّ إمّـا أن تحمل على ما يوافق كتاب اللّه أو ما يخالفه صـريحاً، وكلاهما خارجان عنها.

أمّا الموافق: فيجبُ الأخذ به .

وأمّا المخالف: فيجبُ طرحه لا التوقّف فيه.

وعليه، فانحصر حملها على الروايات التى لا تخالف القرآن ولا توافقه .

وعلى هـذا، فلو حَملنـا الأمر بـالوقوف على الاستحباب فى مورد الشبهه، ثبت المطلوب، وإن حملناه على الوجوب، فلا تجد له قائلاً، فإنّ الأخبارى والاُصولى سيّان فيالعمل بالأخبار التى لاتخالف القرآن ولا توافقه، ولم يقل أحدٌ بوجوب الوقوف أصلاً،وإن كان التوقّف والعمل عليطبق الاحتياط أولى وأحسن.

وخامساً: يمكن تصوير تقريبٍ آخر لروايات التوقّف عن الشُّبهات بإفاده معنى آخر غير ما ذكر إلى الآن؛ بأن نقول هـذه الأخبار ليست بصدد بيان أنّ نفس الاقتحام فى الشُّبهات حرامٌ إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال كما فى الوجه الأوّل، بل المراد أنّ الاقتحام فى الشُّبهات يوجب وقوع المكلّف فى المحرّمات، فإنّ الشخص إذا لم يجتنب عن الشُّبهات، وعوّد نفسه على الاقتحام فيها،هانت عليه المعصيه، وكان ذلك موجباً لجرئته على فعل المحرّمات، وقد ورد نظير ذلك فى باب المكروهات بأنّ من لم يبالِ فى ارتكابها، وأكبّ على فعلها، ربما يوجب ذلك إلى الجرأه على فعل المحرّمات، كما أنّ الشخص لو لم يعتن بارتكاب الصغائر هانت عليه الكبائر، أعاذنا اللّه من ذلك، بخلاف من عوّد نفسه على الاجتناب، والوقوف عند الشُّبهات، والصغائر والمكروهات، حصلت له ملَكَه التجنّب عن المعاصى، وإلى ذلك يشير قوله عليه السلام : «والمعاصى حِمى اللّه فمن يَرتع حولها يُوشَک أن يدخلها»، وإليه أيضاً وردت الإشاره فى الخبر الذى رواه سلام بن المستنير، عن أبى جعفر الباقر عليه السلام ، قال:

«قال: حدّثنى جدّى رسول اللّه صلى الله عليه و آله أيّها الناس حلالى حلالٌ إلى يوم القيامه، وحرامى حرامٌ إلى يوم القيامه.

إلی أن قال: وبینهما شبهاتٌ من الشیطان، وبِدعٌ بعدی، من ترکها صَلُح له أمر دینه، وصَلُحت له مروّته وعرضه، ومَن تَلبّس بها وَقَع فیها واتّبعها کان کمَن رَعی غنمه قُرب الحِمی، ومن رَعی ماشیته قُرب الحِمی نازعته نفسه إلی أن یرعاها فی الحمی»(۱).

فدلاله مثل هذا الحدیث علی الاستحباب واضحه، ضروره أنّ الرَّعی حول الحمی لیس بممنوع، غیر أنّ الرعی حوله ربما یستوجبُ الرَّعی فی نفس الحمی.

ومن ذلک یظهر الجواب عن أخبار التثلیث، حیث یمکن أن یکون الأمر فیها للاستحباب لا للوجوب، کما یظهر هذا الاستحباب من بعض أخبار التوقّف مثل الخبر المرویّ عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّه قال: «أورع الناس من وقف عند الشبهه»(۲).

وأیضاً قوله علیه السلام : «لا ورع کالوقوف عند الشبهه»(۳).

وسادساً: بما فی «تهذیب الاُصول» من الجواب عن مثل حدیث مقبوله عمر بن حنظله وجمیل بن صالح ونظائرهما من الأخبار المشتمله علی مضامین هذین الخبرین.

وملخّص کلامه رحمه الله : (هو أنّ المراد من ممّا أجمع علیه بین الأصحاب یؤخذ ویُترک الشاذّ والنادر، معلّلاً بأنّ المجمع علیه لا ریب فیه، یفهم أنّ المراد من الشهره هو الشهره فی الفتوی لا فی الروایه، لوضوح أنّ الشهره فی الروایه المجرّده عن فتوی الأصحاب، لا یوجبُ رفع الرّیب، بل أیُّ ریبٍ ووهنٍ أولی وأقوی من نقل الحدیث، وعدم الإفتاء بمضمونه، ففی قباله یصیر ممّا لا ریب فی بطلانه هو الشاذّ والنادر، أی ما لا یفتی به الأصحاب.

فصارت الروایه الاُولی من الاُمور التی بیّن رشدها فیؤخذ، والشاذّ من ما٠.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷ و ۲۴ و ۲۰.

۲- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷ و ۲۴ و ۲۰.

۳- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷ و ۲۴ و ۲۰.

هی بیِّن غیّها ویترک .

واحتمال: کون الشاذ ممّا فیه ریب .

مدفوعٌ: بأنّ وجوب صلاه الجمعه إذا صار ممّا لا ریب فیه، فیصیر احتمال عدم الوجوب ممّا لا ریب فی بطلانه، فیبقی حینئذٍ الأمر المشکل الذی ذکره فی التثلیث،لکنّه یُعلم حُکمه من الأمرین السابقین، حیث یرد حکمه إلی اللّه ورسوله، وهذا هو الذی عبّر عنه الإمام علیه السلام فی خبر جمیل بن صالح بأمرٍ اختلف فیه.

وتوهّم: أنّ المراد بالشهره هی الشهره الفتوائیّه لا الروائیّه، لا یناسبُ مع فرض الراوی بعده من کون کلا الحدیثین مشهورین، حیث یساعد مع کونهما منقولین فی جوامع الأصحاب، ولکن لا یناسب مع کونهما مشهورین بالفتوی.

ممنوع: بأنّ مِنْ تقابل المجمع علیه للشاذ النادر یفهم أنّه یمکن أن یکون الحدیثان مشتهراً بالفتوی بین الأصحاب، أی بأن لا یکون الآخر شاذّاً نادراً، بل کلاهما مشتهرٌ بالفتوی من جهه إفتاء جمع کثیر علی مضمونهما، فإنّه حینئذٍ یصدق أنّهما مشهوران من حیث الفتوی، هذا بحسب فقه الحدیث.

وأمّا وجه عدم دلالته علی مدّعی الأخباریّین، فلما عُلم أنّ المراد من الأمر المشکل الذی یُردُّ أمره إلی اللّه ورسوله هو القسم الثالث الذی لیس بمجمعٍ علیه ولا شاذّ، بل ممّا اختلف فیه الرأی، ولا أظنّ أنّ الأخباری ممّا یلتزم فیه بوجوب التوقّف والردّ إلی اللّه تعالی، فإنّ الأخباری لا یجتنب عن الرأی والإفتاء فی المسائل التی اختلفت فیها کلمه الأصحاب، بل نراه ذات رأی ونظر فی هذه المسائل من دون أن یتوقّف ویَردّ حکمها إلی اللّه ورسوله، وإن کان الأرجح عقلاً ـ هو التوقّف والاحتیاط فیما لیس بیِّن الرّشد ولا بیِّن الغیّ، وإرجاع الأمر فیه إلی

اللّه)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى هـذا الجواب من شـىء من المسامحه، لأنّه رحمه الله بعـد أن قرّر الحـديث فى فقهه بأنّ المراد من التثليث هو الشـهره الفتوائيّه، الـتزم بنتيجه ذلـک فى الاُـمور الثلاـثه من وجوب الاتّبـاع فى بيّن الرّشـد، ووجوب الاجتنـاب عن بيّن الغىّ، ووجوب التوقّف فى المشـكل المختَلف فيه، لكنّه لم يـذكر وجه التفكيـک بين الأـمرين الأـولين بـالوجوب وبين الأـمر بالتوقّف بالاستحباب، إلاّـ عمـل من يقول بالاحتياط، فليس هـذا إلاّ الإشـكال بعملهم فيه، لو سُـِلّم كونهم كـذلک، لا جواباً عمّن يحكم بوجوب التوقّف.

فالأولى فى الجواب أن يقال: إنّه على فرض تسـليم جميع ما ذكر فى فقه الحـديث الذى يأتى تفصـيله إن شاء اللّه تعالى فى باب التعادل والتراجيـح كان هـذا منحصـراً بباب فصل الخصومات والمنازعات الذى يصدر فيها الحاكم حكمه فى مجلس القضاء فى الأـموال والنفوس والأعراض، ولا علاقه له بإثبات وجوب التوقّف فى الشُّبهات فى الفتوى، وبيان الحكم مع وجود الـدليل. وعليه فيصبح جوابنا هذا جواباً سادساً.

وسابعاً: بأنّ الأمر فى قوله: «قِف عند الشبهه، لأنّ الوقوف فيها خيرٌ من الاقتحام فى الهلكه»، دائرٌ :

بيـن حمله على الاسـتحباب،وجعـل إطلاـق المتعلّق محفوظاً بـالحكم برجحـان الوقـوف فى جميـع مـوارد الشـبهه من التحريميّه والوجوبيّه،والحكميّه والموضوعيّه. .

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۲۶۲ .

وبين حَمله على الوجوب، وتخصيص إطلاق متعلّقه بالنسبه إلى الثلاثه الأخيره، وحصره بالشبهه التحريميّه فقط.

ولا إشكال فى كون الأوّل أولى، لإباء مثل هذه الجمله والكبرى للتخصيص، إذ لا معنى من تخصيص الهلكه بمثل هذه الموارد، بخلاف ما لو جُعل هذه خارجاً عن الهلكه موضوعاً وتخصيصاً، لأنّ الأمر برجحان التوقّف من جهه الخوف فى الوقوع فيها مطلقاً، أمرٌ مقبول حَسنٌ عند العقلاء، حيث ينطبق كلّ موردٍ بحسب مقتضاه، فإذا كان التوقّف فيه واجباً مثلاً كما فى باب الفروج والدِّماء حُكم فيها بالوجوب، وإذا كان المورد ممّا يستحبّ فيه كما فى الشُّبهات الموضوعيّه والوجوبيّه حُكم بالندب، أو يُحمل أمره على الاستحباب فى جميع الموارد، إن لم نلتزم بالتفاوت فى باب الحكم وغيره.

رأى المحقّق العراقى ومناقشته

رأى المحقّق العراقى ومناقشته

استدلّ رحمه الله بأخبار التوقّف فى الشُّبهات فى المشتبهات البدويّه بتقريب آخر مذكور فى «نهايه الأفكار»، وحاصله:

أنّه بعد شمول إطلاق الشبهه للشبهات البدويّه بعد الفحص، وظهور الهلكه فى العقوبه، يستكشف من إطلاقها بنحو الإنّ بضميمه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان عن إيجاب الشارع الاحتياط فى المرتبه السابقه عن الأمر بالتوقّف والسكون،وبعد صلاحيّه إيجاب الاحتياط المستكشف للبيانيّه والمنجّزيه للتكليف المجهول، تخرج الشُّبهات البدويّه عن مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

فأجاب عنه الشيخ رحمه الله : بأنّ العقوبه بلحاظ الحكم الواقعى قبيحٌ بمقتضى تلك

القاعده، وبالنسبه إلی إیجاب الاحتیاط تکون علی مخالفه نفس الاحتیاط لا الواقع وهو حکم ظاهری لا واقعی وهو خلاف الفرض.

فأورد علیه المحقّق العراقی: (بأنّه لا منافاه بأن یکون البیان المُصحّح للعقوبه ما یعمّ الاحتیاط أیضاً، کما یشهد به الوجدان والارتکاز من العرف والعقلاء، فإنّ البیان الرافع لحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، عبارهٌ عن مطلق ما أُنشأ بداعی حفظ المرام الواقعی عند الشکّ به، کان ذلک بلسان تتمیم الکشف، أو بلسان إیجاب الاحتیاط أو غیر ذلک... .

وعلیه، فبعد صلاحیّه مثل إیجاب الاحتیاط للمنجّزیه یتوجّه الإشکال المزبور، فإنّ للقائل بالاحتیاط حینئذٍ إثبات العقوبه علی مخالفه الواقع المشکوک بنفس إیجاب الاحتیاط المُستَکشف من إطلاق الشبهه فی هذه الأخبار ولا یکاد اندفاعه بما اُفید من جعل إیجاب الاحتیاط مردّداً بین النفسی والغیری کما هو ظاهر).

ثمّ أجاب رحمه الله بنفسه عن هذه المحاوله: بأنّ هذا الجواب والاستدلال یستلزمان الدور (بتقریب توقّف جریان أصاله الإطلاق لإحراز أنّ کلّ شبهه فیها الهلکه حتّی الشبهه البدویّه علی العلم بوجوب البیان فی الرتبه السابقه علی ذلک، إذ لولاه یُقطع بعدم الهلکه فی ارتکابها بمقتضی قبح العقاب بلا بیان، ومع القطع بالعدم، لایحتمل مطابقه الظهور الإطلاقی للواقع، فلا تجری فیه أصاله الظهور، وتوقّف العلم بالبیان علی جریان أصاله الإطلاق فی المشتبه، لأنّ الفرض أنّه لا طریق لکشف جعل إیجاب الاحتیاط فیالشُّبهاتالبدویّه بعدالفحص سوی هذاالإطلاق،فیدور)،انتهی(۱) .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۴۴ .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنّ إطلاق عنوان الشبهه ليشمل حتّى مثل الشبهه البدويّه بعد الفحص، ليدخل تحت أمر وجوب التوقّف، لا ـ يكون متوقّفاً على ثبوت وجوب الاحتياط فى الرتبه السابقه، حتّى يُستكشف بطريق الإنّ وجوبه، بل موقوفٌ على ثبوت العقوبه على ترك الحكم الواقعى المُسمّى بالتهلكه، فإذا انتفت تلك العقوبه بقاعده العقاب، فلا ـ يبقى لإيجاب الاحتياط ولا وجوب التوقّف وجهٌ، لما قد عرفت من أنّ الحكم الواقعى الواصل بمثل العلم الإجمالى أو الواصل بحكم العقل، مثل الشبهه قبل الفحص، يصحّ احتمال العقوبه فيه لاحتمال الإصابه، فيحكم بوجوب التوقّف، بخلاف ما لم يصل من جهه عدم وجود العلم ولا الشبهه قبل الفحص، فيكون هذا ممّا علم بعدم وصول البيان،فيعلم بعدم وجوب التوقّف وعدم العقوبه عند الإصابه، فلا وجه لذكر هذا الاستدلال كما لا يخفى من دون حاجه إلى ذكر الدور.

البحث عن دلاله الطائفه الثالثه من الأخبار على وجوب الاحتياط

البحث عن دلاله الطائفه الثالثه من الأخبار على وجوب الاحتياط

وأمّا الجواب عن الطائفه الثالثه: وهى الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط، فلابدّ من ملاحظه كلّ خبر بخصوصه فيما يخصّه من الجواب.

ومنها: صحيح عبد الرحمن: «فى رجلين أصابا صيداً وهما مُحْرِمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منهما جزاء؟

قال عليه السلام : لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحدٍ منهما الصيد.

قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدرِ ما عليه؟

فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم ترووا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه

فتعلموا»(۱). حیث حکم علیه السلام بوجوب الاحتیاط فیمثل هذه الموارد المشتبه حکمها.

فأجاب عنه المحقّق النائینی أوّلًا: بأنّ هـذا الحـدیث هو أظهر الأخبار دلالهً، مع أنّه لا یصـلح للـدلاله علی ذلک، فلعدم العمل بها فی موردها، فإنّ الشکّ فی وجوب الجزاء علی کلّ من اللّذین اصطادا إمّا أن یرجع إلی الأقلّ والأکثر الارتباطیین، وإمّا أن یرجع إلی الأقلّ والأکثر غیر الارتباطیین، لأنّ فی صوره اشتراک الشخصین فی الصید، إمّا أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنه، وإمّا أن نقول بوجوب إعطاء قیمه البدنه.

فـإن قلنـا بوجوب إعطـاء القیمه، فالشـکّ فی مورد السؤال یرجع إلی الأقـلّ والأـکثر غیر الارتباطیین، لأنّ اشـتغال ذمّه کلّ منهما بنصف قیمه البدنه متیقّنٌ، ویشک فی إشغال الذمّه بالزائد، نظیر تردّد الدّین بین الأقلّ والأکثر.

وإن قلنـا بوجوب إعطاء نفس البـدنه، فالشکّ فی مورد السؤال یرجع إلی الأقلّ والأکثر الارتباطیین، لأنّه یـدور الأمر بین وجوب إعطاء تمام البـدنه علی کلّ منهما أو نصـفها، وعلی تقـدیر کون الواجب هو تمام البـدنه لا یُجزی الأقلّ، ولا یسـقط به التکلیف، نظیر تردّد أجزاء الصلاه بین الأقلّ والأکثر.

وعلی کلاـ التقـدیرین، الشـبهه فی مورد السؤال إنّمـا تکون وجوبیّه، ولاـ یجبُ الاحتیـاط فیها باتّفاق الأخباریین، فالصـحیحه فی موردها لم یعمل بها(۲).

بل نزید أیضاً: بأنّ الواجب علیه لو فرض هو نفس البدنه بما لها من المالیّه فی ضمن خصوصیّه العین، فإنّه حینئذٍ لو أعطی نصف البدنه مشاعاً فی تمامها، .

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی.

۲- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۷۶ .

یجزی عن تکلیفه بمقداره، ولو کان الواجب علیه تمام البدنه.

وعلی أیّ حال بعد کون الأقلّ والأکثر مطلقاً مجری البراءه یسهل الخطب فی المقام، ولا حاجه إلی مثل هذا التشقیق، فتدبّر.

کما أنّ عدم القول بالفصل بین الشُّبهات البدویّه المخصّصه والمقرونه بالعلم، المنحلّ إلی الأقلّ والأکثر غیر الارتباطی، یرفع توهّم عدم شمول النصّ مورد البحث مطلقاً، کما لا یخفی .

وثانیاً: بأنّ مورد البحث هو الشبهه البدویّه التی لم یسبق العلم بالتکلیف فی موردها بوجهٍ من الوجوه، ومورد الصحیحه هو ما إذا علم بالتکلیف فی الجمله وإن تردّد متعلّقه بین الأقلّ والأکثر، فیمکن الالتزام بوجوب الاحتیاط فی مورد الصحیحه، وعدم وجوب الاحتیاط فی مورد البحث.

وثالثاً: أنّ ظاهر الصحیحه هو کون المکلّف تمکّن من الفحص وتحصیل العلم بحکم الواقعه، ومحلّ الکلام هو ما إذا لم یمکنه تحصیل العلم بحکم الواقعه.

وعلیه، فلا یصحّ التمسّک بالصحیحه لمورد البحث.

ورابعاً: المراد من قوله: «إذا أصبتم بمثل هذا» لا یخلو: إمّا أن یُراد منه المماثله فی حکم الواقعه، أو نفس الواقعه؟

وعلی کلا التقدیرین والفرضین هل المراد مطلق المماثله، أو المماثله فی کون الشبهه وجوبیّه مطلقاً، أو وجوبیّه دائره بین الأقلّ والأکثر الاستقلالیین إن قلنا بلزوم القیمه فی جزاء الصید أو العین بما لها من المالیّه، أو الارتباطیین إن اُرید وجوب نفس البدنه.

فمع کثره هذه المحتملات، کیف یمکن التمسّک بهذه الروایه لإثبات وجوب

الاحتیاط فی خصوص الشبهه التحریمیّه، مع کونها بمراحل عن مورد الروایه.

لا یقال: یستفاد من إمکان إراده التعمیم من المماثله الشامل لجمیع المحتملات فی المشبهات، دخول الشبهه التحریمیّه فیها.

لأنّا نقول: بلزوم تخصیص الأکثر المستهجن، بعد ثبوت عدم وجوب الاحتیاط فی کثیرٍ منها، مثل الوجوبیّه مطلقاً، والتحریمیّه فی الأقلّ والأـکثر مطلقاً، أو فی خصوص الاستقلالی، فلاـ یبقی تحته إلاّ الشبهه التحریمیّه فی الأقلّ والأکثر الارتباطیین، مع وجود البحث فی وجوب الاحتیاط فیه أیضاً .

وخامساً: بأنّه لو قلنا بکون المشار إلیه فی مثل هذا هو نفس الواقعه، فهل المراد من الاحتیاط فی قوله: «فعلیکم بالاحتیاط»، هو الاحتیاط فی الفتوی، أو الفتوی بالاحتیاط، أو الفتوی بالطرف الذی هو موافق للاحتیاط، ومع ذلک فبما أنّه علیه السلام ذیّل قوله ب- : «فعلیکم بالاحتیاط»، بقوله علیه السلام : «فلم تدروا»، وقوله: «حتّی تسألوا عنه فتعلموا». فالمتبادر من الأـمر بالاحتیاط هو الاحتیاط فی الفتوی، وعدم التقوّل علی اللّه تعالی، ولأجل ذلک یترجّح حمل الروایه علی الفتوی قبل الفحص، مع إمکان التفحّص عن مورده کما هو مفروضها.

هذا کما عن «تهذیب الاُصول» (۱).

أقول: ولکن الإنصاف کون المرادمن قوله:«فعلیکم بالاحتیاط»،هوالاحتیاط فی العملی لاـ الاحتیاط فی الفتوی، وإن کان مورد الروایه فی الموضوع المسؤول عنه والمقصود فی الاحتیاط فی الجواب، هو الاحتیاط فی العمل، وإن لم یتفاوت فی ما هو المهمّ فی المسأله، لأنّه إذا قلنا بوجوب الاحتیاط لا فرق فیه بین .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۶۵ .

وجوبه فی الفتوی أو فی العمل کما لا یخفی .

وکیف کان، مع وجود کثره الاحتمال یبطل الاستدلال بها علی وجوب الاحتیاط، بخلاف ما لو حُمل الحدیث علیرجحان الاحتیاط، فهو أمرٌ مستحسنٌ، ویمکن شموله لتلک الموارد، مع أنّه مورد اتّفاق جمیع العلماء وهو المطلوب.

هذا کلّه بالنسبه إلی الصحیحه.

البحث عن دلاله موثّقه وضّاح علی وجوب الاحتیاط

البحث عن دلاله موثّقه وضّاح علی وجوب الاحتیاط

ومنها: موثّقه عبد اللّه بن وضّاح، قال:

«کتبتُ إلی العبد الصالح علیه السلام : یتواری القرص، ویُقبل اللّیل، ثمّ یزید اللّیل ارتفاعاً، ویستر عین الشمس، ویرتفع فوق الجبل حُمره، ویؤذّن عندنا المؤذِّنون، أفاُصلّیحینئذٍوأفطر إن کنت صائماً،أو أنتظر حتّی تذهب الحُمره التی فوق الجبل؟

فکتب إلیَّ علیه السلام :أری لک أن تنتظرحتّیتذهب الحُمره،وتأخذبالحائطه لدینک»(۱).

فهی بظاهرها تدلّ علی وجوب الاحتیاط لأنّ ظهور قوله علیه السلام : «تأخذ» فی الأمر والإنشاء به کما لا یخفی .

واُجیب عنه أوّلاً: بأنّ هذه الروایه موثّقه بحسب رأی الشیخ الأنصاری،حیث قال: (موثّقه عبد اللّه علی الأقوی)، مع أنّ سلیمان بن داود مردّد بین الخفّاف والمروزی المجهولین، والمنقریّ الذی وثّقه النجاشی، والمستفاد من کلام الشیخ أنّه یری الراوی الثالث، کما علیه المحقّق الخمینی حیث ادّعی أنّ المظنون هو المنقری، فلو کان التردید مضرّاً فی الحجّیه أشکل الاعتماد إلیه .۲.

۱- وسائل الشیعه: ج۷ الباب ۵۲ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحدیث ۲.

وثانياً: إنّ المراد من الحُمره الواقعه فى الحديث لا يخلو: إمّا أنّها الحُمره المشرقيّه الواقعه فوق الجبل أو المغربيّه ؟

فإن كانت الثانيه مراده، فلا ينـاسب المقام، لأنّ زمانها يوجب ارتفاع اللّيل بكثير ويخرج عن المغرب بكثير، فالحكم بوجوب الاحتياط بذلك لا يُجامع مع استتار القرص، ولا مع مذهبنا من كفايه ذهاب الحُمره المشرقيّه، فيكون هذا دليلاً على كون المراد من الاحتياط هو رجحانه لا وجوبه .

إلاّ أن تُحمل على الحُمره المشرقيّه كما هو الظاهر، لأنّها ترتفع إلى فوق الجبل ، بخلاف المغربيّه حيث إنّها تنخفض إلى أن تنتهى إلى فوق الجبل ، فحينئذٍ قد يصحّ الحكم بوجوب الاحتياط لذهاب هذه الحُمره عن فوق الجبل للقطع بدخول الوقت.

وثالثاً: هل المراد من كلمه الشبهه فيها هى الموضوعيّه أو الحكميّه؟

فإن كانت الاُولى مقصوده: يعنى يشتبه بأنّ الحمره المرتفعه هل هى مشرقيّه أو غيرها، فالحكم بوجوب الاحتياط صحيحٌ، بل قد استقرب المحقّق النائينى هذا الاحتمال؛ لأنّ تقرير الإمام عليه السلام لجهل الجاهل فى الشبهه الحكميّه بعيدٌ عن شأنه، لأنّ من شأنه رفع الشبهه، بخلاف ما لو كانت الشبهه موضوعيّه،فالحكم بالاحتياط حينئذٍ لا يرتبط بمبحثنا، لإمكان أن يكون وجه وجوب الاحتياط هو مقتضى استصحاب بقاء اليوم وعدم دخول الليل، بل وقاعده الاشتغال للصلاه والصوم، وهو أمرٌ مقبول غير ضائر للمقام.

وأمّا لو كانت الشبهه حكميّه: كما هو الظاهر من لحن السؤال، حيث يفهم من زوايا السؤال من ذكر الخصوصيّات.

ثمّ لابدّ أن يلاحظ بأنّ السؤال والجواب، هل بملاحظه جهه استتار القرص، أو أنّه بلحاظ ما عليه الخاصّه من كون المغرب يتحقّق عندهم بذهاب الحمره؟ فجواب الإمام بالاحتياط هل هو بلحاظ الأوّل، أو بلحاظ الثانى ؟

فإن كان الجواب بلحاظ الأوّل، فهو بعيدٌ بحسب ظاهر الروايه، إلاّ أنّه لابدّ أن يحمل الروايه على أنّ الإمام عليه السلام حكم بالاحتياط لتحصيل البراءه اليقينيّه باستتار القرص، استخلاصاً من اشتغال الذمّه، ولذلک قال المحقّق الحائرى: (لا تخلو الروايه من اضطراب لأنّ موضوع السؤال يدور فى استتار القرص).

وأمّا إن كان المراد هو إفهام ذهاب الحُمره المشرقيّه، الذى عليه الخاصّه، يأتى السؤال عن :

أنّ الحكم بوجوب الاحتياط فى المقام هل هو لبيان الحكم الواقعى، يعنى أنّ الحكم فى الواقع فى مثل ما يوجب الاشتباه فى الخارج، هل هو الاحتياط كما عليه المحقّق الخمينى هنا، نظير ما ذهب إليه رحمه الله من لزوم الاحتياط فى اللّيالى المقمره بتأخير الصلاه بعد أذان الفجر حتّى يتبيّن الشفق خارجاً ويغلب على نور القمر المنبسط فى الهواء، فإنّ الاحتياط هنا يعدّ حكماً واقعيّاً لا احتياطاً فى الشُّبهات عامّه كما هو البحث فى المقام ؟

أو أنّ حكم الاحتياط هنا حكماً بالاحتياط فى الشُّبهات، كما عليه المحقّق النائينى والعراقى والحائرى والشيخ وغيرهم؟

ثمّ على التقدير الثانى: يمكن التصرّف فى الروايه من حيث أصاله الجهه، بأن تكون محموله على التقيّه، كما يشهد لذلک الحمل اُمور، وهى ملاحظه الفتره التى عاش فيها العبد الصالح عليه السلام التقيّه الشديده، وذكر استتار القرص الذى هو

مذهب العامّه، وذكر الأذان والمؤذّنون الظاهر كونهم من العامّه، وقوله عليه السلام : «أرى لك» من اختصاص الحكم للراوى، مع أنّه لا ـ اختصاص إلاّ ـ من تلك الناحيه، مضافاً إلى كون الحديث مكاتبه، والتقيّه فيها آكد، لأنّه ربما تصل الرساله إلى يد المخالفين، فمن جميع ذلك يفهم مرامه، بخلاف ما لو حكم بالاحتياط حيث يصحّ حتّى على القول بكون المغرب الشرعى هو استتار القرص.

فعلى هذا، لا ـ يمكن أن يكون أمره عليه السلام فى قوله: «تأخذ بالحائطه لدينك»، بمعنى الوجوب، بل يُحمل على مطلق الرجحان، حيث يجامع حتّى مع كون الملاك هو استتار القرص، أو ذهاب الحمره المشرقيّه، كما يجامع كون الشبهه موضوعيّه أو حكميّه وجوبيّه أو تحريميّه.

أقول: ثمّ إنّ هنا جواباً آخراً قابلًا لأن يكون جواباً مشتركاً عن مثل أخبار الاحتياط وأخبار التوقّف، وسنتحدّث عنه قريباً.

وأمّا الجواب: عن سائر الأخبار المشتمله على الحثّ بالاحتياط :

مثل الخبر المنقول عن كميل نقلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام على ما حُكى عن المفيد الثانى، أنّه قال عليه السلام : «يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»(۱).

وقوله عليه السلام : «ليس بناكبٍ عن الصراط من سَلَكَ سبيل الاحتياط»(۲).

ونظائر ذلك من الروايات التى لم ترد فى موردٍ خاص، فإنّها وردت فى مقام الإرشاد، فالأمر فيها تابعٌ للمرشد إليه، حيث إنّه :

قد يكون المورد ما يكون الاحتياط فيه واجباً مثل الشبهه البدويّه قبل .

۱- وسائل الشيعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۱ .

۲- قاله الشيخ قدس سره فى الفرائد أرسله الشهيد .

الفحص، أو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی، فالاحتیاط فیه واجبٌ.

وقد یکون المورد ممّا لا یجب فیه ذلک، مثل الشبهه الموضوعیّه مطلقاً، أو الشبهه الوجوبیّه والتحریمیّه بعد الفحص، فیکون حکم الاحتیاط حینئذٍ مطابقاً للحکم العقلی برجحان الاحتیاط فی جمیع الموارد، ولا یصحّ جعل الأمر فیها مولویّاً،لأنّه یستلزم تخصیص جمیع تلک الموارد، وهو مستلزم لتخصیص الأکثر، وهو غیر مطلوب، کما لا یخفی .

هذا کلّه هو الجواب عن کلّ طائفهٍ من أخبار التوقّف والاحتیاط وغیرهما.

الجواب المشترک عن جمیع الأخبار الدالّه علی وجوب الاحتیاط

الجواب المشترک عن جمیع الأخبار الدالّه علی وجوب الاحتیاط

أقول: وهنا جوابٌ آخر عن جمیع الأخبار الدالّه علی وجوب التوقّف عن الشبهه والاحتیاط، وهو ملاحظه هذه الأخبار علی فرض تسلیم تمامیّه دلالتها بمفادها مع أخبار البراءه، وملاحظه حال النسبه بینهما، ووجه التقدیم أحدهما علی الآخر لو تحقّق ذلک، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

قال المحقّق الخوئی رحمه الله : (إنّه لا تعارض بین هذه الأخبار مع أخبار البراءه، وذلک لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمه بناءً علی جریانه، وهو التصحیح علی ما تقدّم بیانه یعدّ رافعاً لموضوع هذه الأخبار، إذ به یحرز عدم التکلیف وعدم العقاب، فیقدّم علیها لا محاله)(۱).

أقول: قد عرفت منّا سابقاً بأنّ جریان هذا الاستصحاب برغم أنّه صحیحٌ ولکنّه معارضٌ مع استصحاب عدم الترخیص، إذا التزمنا عدم خلوّ واقعهٍ عن أحد الأحکام الخمسه. .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۳۰۲ .

نعم، يصحّ هـذا عند من يذهب إلى خلوّ الأحكام فى بعض الموارد، فيكون هذا الاستصحاب بلا معارضٍ،وإلّا كان معارضاً وبه يتساقطان والمرجع إلى أخبار الاحتياط أو البراءه على حسب النزاع المفروض.

ثمّ قد يقال: بأنّ أخبار البراءه على تقدير تماميّتها تتقدّم على أخبار الاحتياط، لكونها أخصّ منها، فإنّ أخبار البراءه لا تعمّ الشبهه قبل الفحص، ولا ـ المقرونه بـالعلم الإجمـالى، إمّـا فى نفسـها لا تشـملهما، أو من جهه الإجماع وحكم العقل، بل بعضـها مختصٌّ بالشبهات التحريميّه، كقوله عليه السلام : «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى»، بخلاف أخبار التوقّف والاحتياط، فإنّها شامله لجميع الشُّبهات، فيخصّص بها.

وقد يتوهّم: الإطلاق فى أدلّه البراءه، وأنّها شامله فى نفسهالجميع الشُّبهات، غايه الأمر أنّها مخصّصه بحكم العقل أو بالإجماع، فلا وجه لتقدّمها على أدلّه التوقّف والاحتياط.

ولكنّه مدفوع: بأنّ المانع عن شمول أدلّه البراءه لتلك الموارد إن كان حكم العقل باستحاله شمولها لها، فحالها حال المُخصّص المتّصل فى منعه عن انعقاد الظهور فى العموم أو الإطلاق من أوّل الأمر، وإن كان هو الإجماع فحاله حال المخصّص المنفصل، والمختار فيه القول بانقلاب النسبه على ما سيجىء تفصيل الكلام فيه فى محلّه إن شاء اللّه تعالى(۱).

أقول: ولا يخفى أنّ مثل هذا الجواب مذكورفيكلمات صاحب«الكفايه»أيضاً من الحكم بتقديم أدلّه البراءه لاختصاصـها بالشبهه التحريميّه،بخلاف أخبار التوقّف .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۳۰۲ .

والاحتياط من إطلاقها وعموميّتها لجميع الشُّبهات من التحريميّه والوجوبيّه والحكميّه والموضوعيّه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ الإطلاق وعموميّتها لجميع الشُّبهات موجود فى كلّ من أدلّه البراءه مثل حديث: «رفع ما لا يعلمون»، بل حتّى حديث: «كلّ شىء مطلق»، بناءً على النقل الآخر الذى عرفت تفصيله فى باب البراءه، من وجود لفظ الأمر والنهى الشامل لكلتا الشبهتين، وأنّ خروج مثل الشبهه قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الإجمالى عنها كان :

إمّا بالتخصيص بواسطه أن لا يكون المقرونه بالعلم الإجمالى ممّا لا يعلمون، بل هو ممّا يعلمون، إذا كان المراد من العلم هو الأعمّ من التفصيلى والإجمالى.

أو بحكم العقل والإجماع، كما فى الشبهه قبل الفحص، وفى أدلّه التوقّف والاحتياط كما اعترف به الخصم.

وكان الأمر فى إطلاق أدلّه التوقّف والاحتياط أيضاً كذلك، لما قد عرفت من عدم إمكان جعل الأمر فى الاحتياط والتوقّف وجوبيّاً، باعتبار وجود قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الشبهه البدويّه بعد الفحص واليأس، فلابدّ من رفع اليد عن إطلاق ذلك، وجعل الأمر فى غير هذا المورد، كما أنّ الإجماع أيضاً منعقدٌ على عدم وجوب التوقّف فى الشبهه الموضوعيّه مطلقاً، والحكميّه الوجوبيّه.

وعليه، فإطلاق كلٍّ من أدلّه البراءه والتوقّف والاحتياط مقيّد إمّا بحكم العقل أو الإجماع، فلم يبق إطلاقهما بحالهما، ومع زوال الإطلاق فيهما تصبح النسبه بين هذين الدليلين أى البراءه فى طرفٍ، والتوقّف والاحتياط فى آخر هو العامين من وجه، لوجود مادّتى الافتراق ومادّه الاجتماع.

فمورد افتراق أدلّه البراءه هو وجود البراءه دونهما هو الشبهه البدويّه بعد الفحص، والشُّبهات الموضوعيّه والوجوبيّه .

ووجود مورد افتراق أدلّه التوقّف والاحتياط هو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی، والشبهه البدويّه قبل الفحص .

ومورد اجتماعها هو الشبهه البدويّه بعد الفحص فی الشبهه الحكميّه التحريميّه، حيث تقتضی البراءه حلّيته، وأدلّه التوقّف والاحتياط تقتضيان وجوب الاجتناب والاحتياط فيتعارضان، وعليه فلا أخصيّه لدليل البراءه حتّی يحكم بتقدّمها علی أدلّه الاحتياط أو التوقّف كما أفاده صاحب «الكفايه» والخوئی قدس سره .

ثمّ هنا جواباً آخر غير ما ذكر: وهو الذی ذكره المحقّق الخوئی فی «مصباح الاُصول» لبيان وجه تقديم أخبار البراءه علی خصوص أخبار الاحتياط، وهو:

(أنّ أخبار البراءه كقوله عليه السلام : «كلّ شیء مطلق حتّی يرد فيه نهی» نصٌّ فی عدم وجوب الاحتياط، وأخبار الاحتياط علی تقدير تماميّتها، ظاهره فی وجوبه، والجمع العرفی يقتضی رفع اليد عن ظهور الأمر فی الوجوب بسبب النصّ، وحمله علی الرجحان الجامع بين الوجوب والندب، وهذا الوجه لا يجری بالنسبه إلی أخبار التوقّف؛ لأنّ العلّه المذكوره فيها وهی الوقوع فی الهلكه تجعلها نصّاً فی عدم جواز الاقتحام، إلاّ أنّه قد ذكرنا قصورها عن الدلاله علی الحكم المولوی فی نفسها... إلی آخره)(1).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ مفاد قوله عليه السلام : «كلّ شیء مطلق»، و «رفع ما لا يعلمون» وغيرهما من أدلّه البراءه هو النصّ علی رفع الحكم الواقعی من الحرمه .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۳۰۳ .

أو الوجوب، وظاهرٌ فی عدم وجوب الاحتیاط من ناحیه الحکم الواقعی کما ادّعیناه، أو غایته أنّهما ساکتان من حیث وجوب الاحتیاط وعدمه، ولذلک تری أنّ الشیخ قدس سره کرّر ذکر أنّ ورود أدلّه الاحتیاط یکون وارداً وبیاناً لإیجاب الاحتیاط فی موردٍ لا یعلم الحکم الواقعی، وعلیه فدعوی نصّیه أدلّه البراءه علی عدم وجوب الاحتیاط غیر معلومه کما لا یخفی.

وبالجمله: ثبت ممّا ذکرنا أنّ الجواب الصحیح من بین هذه الأجوبه هو ما ذکرناه سابقاً بالتفصیل، فلا نعیده .

***

البحث عن قیام دلیل العقل علی وجوب الاحتیاط

البحث عن قیام دلیل العقل علی وجوب الاحتیاط

أقول: ثالث الأدلّه التی أقاموها علی وجوب الاحتیاط هو دلیل العقل، ویمکن تقریره بوجوهٍ ثلاثه:

الوجه الأوّل: إنّا نعلم إجمالاً قبل مراجعه الأدلّه وبعد البلوغ،بأحکامٍ ومحرّماتٍ کثیره، یجب علینا امتثالها، والخروج عن عهدتها علی وجه الیقین، یعنی إن کانت وجوبیّه لابدّ من تحصیل الیقین بإتیانها، وإن کانت محرّمه فلابدّ من تحصیل الیقین من اجتنابها، لأنّ الاشتغال الیقینی یقتضی ویستدعی البراءه الیقینیّه باتّفاق المجتهدین والأخباریّین، وبعد مراجعه الأدلّه والعمل بها،لایُقطع بالخروج عن جمیع تلک المحرّمات الواقعیّه، فلابدّ من اجتناب کلّ ما یحتمل أن یکون منها إذا لم یکن هنا دلیلٌ شرعیٌ علی الحلّیه إن کان المحتمل هو الحرمه، لأنّه مع قیام الدلیل علی ذلک نقطع بعدم العقاب علی تقدیر حرمته واقعاً.

فإن قلت: بعد مراجعه الأدلّه یحصل لنا العلم تفصیلاً بأحکام کثیرهٍ من الحرمه والوجوب، فلا یُعلم بعد ذلک علماً إجمالیّاً بوجود ما عدا هذه الأحکام، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصیل غیر متیقّن حتّی یجب الاحتیاط.

وبعباره اُخری: العلم الإجمالی قبل الرجوع إلی الأدلّه موجودٌ دون بعده حتّی یوجب الاحتیاط فی غیر ما تدلّ علیه الأدلّه .

قلت: إن اُرید من الأدلّه ما یوجبُ العلم بالحکم الواقعی الأوّلی،فکلّ فقیهٍ ومن یراجع إلی الفقه یعلم أنّ ذلک غیر میسّرٍ، لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعیّاً لکن دلالتها تکون ظنیّه.

وإن اُريـد منها ما يعمّ الـدليل الظنّى المعتبر من الشارع، فمراجعتها لا يوجب التبيّن بالبراءه من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الـدليل الظنّى إلّا وجوب الأخذ بمضـمونه، فإن كان تحريميّاً صار ذلك كأنّه أحد المحرّمات، وإن كان تحليلاً كان اللّازم عنه عـدم العقاب على فعله، وإن كان فى الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا يوجبُ انحصار المحرّمات الواقعيّه فى مضـامين تلـك الأـدلّه،حتّى يحصـل العلم بـالبراءه بموافقتها،بل ولا تحصـيل الظنّ بالبراءه عن جميع المحرّمات المعلومه إجمالاً، وليس الظـنّ التفصـيلى بمجمـوعه مـن الأفعـال المحرّمـه كـالعلم التفصـيلى بهـا؛ لأـنّ العلم التفصـيلى بنفسه منـافٍ لـذلك العلم الإجمالى، والظنّ غير منافٍ له لا بنفسه ولا بملاحظه اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم، لو اعتبر الشارع هـذه الأدلّه بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤدّاها، بحيث يعـدّ هو المكلّف به،كان ما عدا ما تضـمّنه من محتملات الأحكام خارجاً عن المكلّف به، فلايجبُ الاحتياط فيها،ولكن ليس لنا مثل هذا الدليل ليدلّ على ذلك.

ومن هنـا ظهر أنّه لا يصـحّ إجراء الأصل فى الموارد الخاليه عن الأدلّه، لأنّ مقتضـى دليل حجّيه الأمارات ليس إلّا وجوب الأخذ بمؤدّاهـا، لاـ حصـر التكـاليف الواقعيّه بمواردهـا، وحينئـذٍ لاـ منافاه بين وجوب الأخـذ بمؤدّى الأمارات بمقتضـى دليل اعتبارها، ووجوب الأخذ بمقتضى العلم الإجمالى الموجود فعلًا بالاحتياط فى الأطراف الخاليه عن الأماره، هذا.

المناقشه فيما اُجيب به عن هذا الوجه

المناقشه فيما اُجيب به عن هذا الوجه

أقول: ولاـ يرد على هـذا التقريب مـا ذكره صـاحب «الكفايه» من أنّ قيام الأماره على التكليف فى بعض الأطراف يوجبُ صَـرف تنجّزه إلى ما إذا كان فى

ذاک الطرف، مثلاً إذا علم بحرمه إناء زیدٍ وتردّد بین إنائین، ثمّ قامت البیّنه علی أنّ أحدهما المعیّن إنائه، کان کما إذا علم أنّه إنائه، وذلک لوجوب الفرق الواضح بین الممثّل والممثّل علیه، إذ المعلوم بالإجمال فی المثال أمرٌ معیّن خاص، فإذا قامت الأماره علی تعیّنه فی أحد الطرفین، ینفی کونه فی الطرف الآخر بالإلزام.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ المعلوم بالإجمال فیه أحکام لا تعیّن لها بوجه، ولیس لها عنوانٌ وعلامه، فقیام الأماره علی ثبوت التکلیف فی بعض الموارد، لا ینفی ثبوته فی غیرها.

هذا ما یمکن أن یقرّر فی لزوم الاحتیاط عقلاً فی مشتبه الحرمه.

والجواب عنه أوّلاً: بأنّ مقتضی وجود هذا العلم الإجمالی بالأحکام،هو لزوم الاحتیاط فی مطلق الشُّبهات، أعمٌّ من الحکمیّه والموضوعیّه، والوجوبیّه والتحریمیّه، فکیف التزموا بعدم وجوب الاحتیاط فی غیر الأخیره، وما الدلیل علی ذلک إلّا الإجماع علی عدم وجوب الاحتیاط فیه، وهو غیر معلوم الحجّیه لکونه فی المسأله الاُصولیّه، إلّا أن یکون له منشأ فی قیام الإجماع، وهو لیس إلّا بما سیظهر لک من عدم تأثیر هذا العلم الإجمالی فی تنجیزه فی غیر ما قامت علیه الطرق والاُصول المثبته للتکلیف .

وثانیاً: بأنّا کما نعلم إجمالاً بوجود أحکام کثیره فی الواقع لابدّ من امتثالها، کذلک نعلم إجمالاً من وجود طرقٍ واُصولٍ وأماراتٍ موصله إلی تلک الأحکام الواقعیّه، لأنّ المفروض أنّه لیس لنا طریقٌ للوصول إلی تلک الأحکام إلّا بهذه، ثمّ نعلم إجمالاً أیضاً لو لم نقل تفصیلاً بأنّ هذه الطرق والاُصول تحصّلان هذه الأحکام الواقعیّه بمقدارها لو لم نقل بکونها أزید منها.

فعليه، أى مع وجود هـذين العِلْمين الإجمـاليّين بعـد وجود العلم الإجمـالى الأوّلى بوجود الأحكام الكثيره، يسـتلزم انحلال ذلك العلم الإجمالى إلى علمٍ تفصـيلى بوجود تكاليف فعليّه على مؤدّى تلك الطرق والاُصول، وشكٍّ بدوى إلى وجود تكاليف أزيد فى غير مؤدى هـذه الطرق والاُـصول، فتجرى فيه أصـاله الحليّه بلاـ معـارض، لعـدم وجود علم إجمـالى حتّى يسـتلزم المعارضه، فالمكلّف لابـدّ له من تحصـيل تلك الأحكام الواقعيّه من تلك الطرق، لا الواقع بما هو واقع، ولا مؤدّى هذه الطرق بما هو مؤدّاه حتّى يسـتلزم التصويب ومـا يشـبهه، وهـذا هو معنى ثبوت الأحكـام الواقعيّه للعـالم وغيره، وثبوت التكليف بالعمـل بهـذه الطرق والاُصول ووجوبه له محلٌّ آخر غير المقام.

ودعوى: وجود علمٍ إجمالى آخر فى خصوص الشُّبهات التى لم تقم عليها دليلٌ، ممّا لا دليل ولا شاهـد عليها، وقد تقدّم تفصـيل هذا البحث فى بابِ الانسداد.

وثالثاً: بعـدما عرفت بأنّ الأحكام الواقعيّه بما هى هى لا يمكن التكليف إليها إلّا بواسـطه تلك الطرق والاُصول، فيفهم حينئذٍ بأنّ ما يؤخذ بتركها إنّما هى الأحكام الواصـله إلى المكلّف، لا الأحكام بوجودها الواقعى،والأحكام الواصـله ليست إلّا ما قامت عليه الطرق والاُصول وغيرها وإن كانت موجوده فى متن الواقع، لكن تنـدرج تحت قاعـده حكم العقل من قبـح العقاب بلا بيان، فإذا حَكَم العقل بعدم العقاب بالأحكام التى لم يصل بيانها إلى المكلّف،فلا وجه للحكم بوجوب الاحتياط فى الشُّبهات بعد الفحص بمجرّد احتمال وجود الأحكام فيها.

هـذا كلّه إنّمـا يتحقّق إذا ادّعينـا قيـام العلم الوجـدانى بمطابقه الأمارات المعتبره للواقع، بمقـدار ما علم إجمالاً ثبوته فى الشـريعه المقدّسه من التكاليف،

ولا يبعد صحّه هذه الدعوى.

إلاّـ أنّه لـو أنكر ومنـع القائـل بوجـوب الاحتيـاط ذلـك، وادّعى عـدم العلم الوجـدانى بمطـابقه الأمـارات للواقع بمقـدار المعلوم بالإجمـال فى العلم الإجمـالى، فهـل يمكن دعوى الانحلـل، حتّى مع عـدم العلم الوجـدانى بمطابقه الأمارات للواقع أم لا، فعلى فرض الانحلال هل هو حقيقىّ أو حكمى؟

أقول: فأمّا أصل الانحلال، والظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه على كلّ الأقوال فى الطرق والأمارات، من الطريقيّه والكاشفيّه كما عليه المحقّق النـائينى ومن المنجّزيه والمعـذّريه كمـا عليه المحقّق الخراسـانى، أو السـببيّه والموضوعيّه كمـا عليه بعض الاُصوليّين من المتقدّمين.

توضـيح ذلك: فأمّا على الطريقيّه فالأمر واضح، لأنّ قيام الأماره يوجب العلم بالواقع تعبّداً بما قامت عليه الطريق، يعنى أنّ القضيّه المعلومه الإجمال تنقلب إلى قضـيّتين حمليتين أحدهما بتيّه تعبداً، والاُخرى شكٌّ، كما كان كذلك فى العلم الوجدانى، يعنى ما قامت عليه الطريق هو حجّه قطعاً، ولا نحتاج إلى العلم الوجدانى، والآخر من الشُّبهات تكون مشكوكه، فتجرى فيها أصاله الإباحه والحليّه بلا معارض، فهذا معنى الانحلال.

وأمّا على القول بالمنجّزيه عنـد الإصابه، والمعـذّريه عنـد الخطأ، فقـد يُستصـعب الانحلال إن قلنا بأنّ تنجيز الواقعيّات منوطٌ على وصول تلـك الأحكـام إلى المكلّف، فمـا لم يصـل إليه فلاـ تنجّز، فلاـزمه تـأثير العلم الإجمـالى الثابت فى أوّل البلوغ أثره، وهو وجوب الامتثال وتحصـيل القطع به، فالـذى قد تنجّز بواسـطه العلم الإجمالى لا معنى لتنجّزه متعدّداً بواسـطه الأمارات القائمه، فلا يلزم تحقّق

الانحلال، لعدم منجّزيه الأمارات بعد قيامها لخصوص ما قامت عليه، لأنّه فى أوّل البلوغ قبل وصول الأمارات قد أثّر العلم الإجمالى أثره من وجوب الاجتناب، فلا يبقى موردٌ للتنجّز ثانياً بعد ذلك، هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ التنجيز الذى يتوجّه إلى الذى قامت عليه الأماره، ليس بعد وصول الأماره إلى المكلّف، بل كان التنجيز حاصلاً من أوّل زمان البلوغ، بحصول إمكان الوصول إلى المكلّف لا ـ فعليّته، فالتنجيز من ناحيه قيام الأماره كان محقّقاً فى أوّل البلوغ، فمع وجود هذا التنجّز لا ـ يبقى لتنجّز العلم الإجمالى وجهٌ، لتحقّق الانحلال بواسطه ذلك التنجّز بالنسبه إلى ما قامت عليه الأماره والطرق الذى كان تنجّزها بصوره ما لو تفحّص عنها المكلّف لوصل إليها، ولو لم يصل إليها بالفعل، وهذا المقدار يكفى فى التنجيز وانحلال العلم الإجمالى، وحيث كان هذا الاحتمال مقارنٌ لعلمه الإجمالى بالتكاليف، فإذا تنجّز العلم الإجمالى فى ناحيهٍ فقط بواسطه ذلك، كان الطرف الآخر مشكوكاً متعلّقاً لأصاله الحليّه والإباحه بلا معارض .

ومن ذلك يظهر الانحلال على القول بالسببيّه، لأنّ الحكم الفعلى عباره عمّا قامت به الأماره على طبقها، فإنّ قيام الأماره يكشفُ عن ثبوت الأحكام فى مواردها من أوّل الأمر، فلا ـ يبقى أثرٌ للعلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيّه مردّده بينها وبين غيرها، لأنّ قيام الأماره تكشف عن اشتمال مؤدّياتها على مصلحهٍ أو مفسدهٍ مستلزمهٍ لثبوت الحكم على طبقها من أوّل الأمر، فالانحلال حاصلٌ على كلّ التقادير، فلا يكون العلم الإجمالى منجّزاً بالنسبه إلى ناحيه الآخر، وهذا هو المطلوب.

البحث عن كيفيّه انحلال العلم الإجمالى وصوره

البحث عن كيفيّه انحلال العلم الإجمالى وصوره

بعد الوقوف على حصول الانحلال بواسطه قيام الطرق والأمارات والاُصول المثبته، تصل النوبه للكلام فى توضيح ما به يحصل الانحلال حيث إنّه يتصوّر على أنحاء، لأنّه :

تارهً: يكون ما به الانحلال هو العلم.

واُخرى: يكون غير العلم من أماره ظنّيه معتبره أو أصلٍ مثبتٍ للتكليف فى بعض الأطراف، شرعيّاً كان كالاستصحاب ونحوه، أو عقليّاً كقاعده الاشتغال.

وعلى التقادير، يكون قيام الطريق المثبت للتكليف :

تارهً: مقارناً لحصول العلم الإجمالى.

واُخرى: يكون سابقاً عليه.

وثالثه: يكون متأخّراً عنه.

ثمّ على التقادير :

تارهً: يكون ذو الطريق وهو التكليف المعلوم بالتفصيل قبل التكليف المعلوم بالإجمال، كما لو علم تفصيلاً مثلاً بنجاسه شىء معيّن،ثمّ بعد ذلك عَلِم إجمالاً بموجبٍ آخر للنجاسه، وتردّد متعلّقها بين ذاك الشىء المعيّن أو غيره.

واُخرى: يكون مقارناً لما هو المعلوم بالإجمال.

وثالثه: يكون متأخّراً عنه،كان زمان العلم به سابقاًعليه أومقارناًأو متأخّراًعنه.

هذه هى الوجوه المتصوّره فى الانحلال، ولعلّ تفصيل البحث فى بعض أقسامه محالٌ إلى المباحث القادمه فى الشكّ فى المكلّف به فى باب الاشتغال.

أقول: ثمّ يأتى الكلام فى أنّ الانحلال بعد قيام الأمارات والطرق والاُصول المثبته فى ناحيهٍ:

١ هل يكون انحلالاً حقيقيّاً .

٢ أو يكون الانحلال انحلالاً كليّاً ؟

قد يظهر من بعضٍ كالمحقّق العراقى اختيار الثانى هنا، حيث قال فى معرض بيانه لذلك، إنّ ذلك لعدم انحلال العلم الإجمالى حقيقةً فى المقام؛ لأنّ احتمال تقدّم المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل،وعلى الطرف الآخر، يكشف قطعاً عن بقاء العلم الإجمالى حقيقةً، لأنّ هذا الاحتمال الكذائى كان من لوازمه.

ودعوى: أنّه يستلزم محذور تعلّق العِلْمين بشىء واحد بتوسيط العنوانين الإجمالى والتفصيلى وهو من قبيل اجتماع المثلين .

مدفوعه: بأنّه لا يزيد عن التضادّ الموجود بين الشكّ والعلم، مع أنّه يمكن أن يتعلّق العلم والشكّ بشىءٍ واحد بعنوانين، كما فى أطراف العلم الإجمالى.

وعليه، فلا مجال للإشكال فى تعلّق العلمين بشىء بتوسيط عنوانين الإجمالى والتفصيلى) انتهى ملخّص كلامه(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أنّه لا يمكن انطباق المعلوم بالإجمال بالفعل على طرفٍ خاص، مع انطباق عنوان تفصيليعليه بالفعل، لوضوح قيام كمال التنافى بين كون شىءٍ مثلاً خمراً تفصيلاً ، وبين كونه خمراً احتمالاً بصوره المعلوم بالإجمال، وما ترى من إمكان الجمع بين المعلوم بالإجمال مع الشكّ فى ناحيته، لأنّ معنى المعلوم بالإجمال ليس إلّا الشكّ فى الانطباق فى .

١- نهايه الأفكار: ج٣ / ٢٥١ .

ناحیته، فلا منافاه بینهما، بل کمال الملائمه بینهما واضحٌ، هذا بخلاف المعلوم بالإجمال مع عنوان المعلوم بالتفصیل، فهما لا یجتمعان.

نعم، یصحّ فرض الاجتماع بینهما إذا اختلف زمانی الانطباق بینهما، بأن یکون طرفاً خاصّاً منطبقاً علیه عنوان المعلوم بالإجمال سابقاً، وبین کونه منطبقاً علیه المعلوم بالتفصیل فعلاً، وهما یجتمعان، ولا تنافی بینهما کما لا یخفی.

وفی المقام یکون من هذا القبیل، لأنّ میزان الانحلال لیس قائماً بإیجاد مقدار المعلوم بالإجمال مع مقدار المعلوم بالتفصیل، بأن یکون هو عینه، لإمکان دعوی خلافه ولو احتمالاً، لأنّه واضحٌ بالوجدان بأنّه لیس کذلک، لأنّه بعد الانحلال لم یحتمل وجداناً کون المشتبه فی الطرف الآخر، إلاّ أنّه لا یضرّ بالمقصود، لأنّ المیزان والمعیار فی الانحلال هو عدم بقاء العلم الإجمالی فی لوح النفس، بعد حصول العلم بقیام الأدلّه والطرق والأمارات والاُصول المثبته للتکلیف، وتصیر القضیّه المنفصله الحقیقه أو المانعه لخلوّ منقلبه إلی قضیّه متیقّنه ومشکوکه فیها، فبعد صیروره المعلوم بالإجمال کذلک، یصدق الانحلال بالنسبه إلی العلم الإجمالی حقیقهً، بالنظر إلی عدم وجوده بعد ذلک فی لوح النفس، إن کان شرائط الانحلال فیه موجوداً.

ومن جمله شروط الانحلال، هو مقارنه المعلوم بالإجمال مع المعلوم بالتفصیل فی طرفٍ خاص، مع کون زمان العلم فیهما متّحداً، حتّی لا یوجب الإشکال بأنّ ما تنجّز علیه المعلوم بالإجمال کیف یمکن أن یُنجّز ثانیاً بالعلم التفصیلی، لأنّه تحصیل للحاصل، وهو محالٌ، هذا بخلاف ما لو کان مقارناً حیث إنّه یوجب انحلال العلم الإجمالی، وصیروره التنجّز مخصوصاً للعلم التفصیلی بالوجدان، أو بالأماره، أو للأصل.

بيان الفرق بين الانحلال الحقيقى والدائمى

بيان الفرق بين الانحلال الحقيقى والدائمى

يمكن أن يقال إنّ الفرق بين الانحلال الحقيقى والحكمى إنّما هو من جهه الفرق بين ما هو السبب للانحلال :

فإن كان السبب هو العلم التفصيلى الوجدانى على وجود المعلوم بالإجمال فى ناحيهٍ، فالانحلال قهريٌ حقيقى إن كان المعلوم بالإجمال متّحداً مع المعلوم بالتفصيل، فلا يبقى حينئذٍ للناحيه الاُخرى شكٌّ أصلًا، حيث يصدق عليه انهدام العلم الإجمالى وانعدامه، لا الانحلال المتعارف على ألسنه القوم من جهه اعتقادهم بتبديل القضيّه إلى قضيّتين من قضيّه مبيّنه وقضيّه مشكوكه، هذا بخلاف ما لو كان المعلوم بالتفصيل غير ما هو المعلوم بالإجمال كما فى النجاسه.

وأمّا لو كان السبب غير العلم الوجدانى من الأماره والأصل وغيرهما، حيث أنّه بقيام الدليل أو الأدلّه على وجوده فى ناحيهٍ بالخصوص، يوجب كون التعبّد فى مقام الامتثال فى ناحيه خاصّه موجباً لصيرورته معلوماً تفصيلًا بالتعبّد من جهه التنجّز، وصيروره الاُخرى مشكوكه، فيكون الانحلال حُكميّاً إن كان التقارن بين العلم التفصيلى والتعبّدى والمعلوم الإجمالى محفوظاً كما مرّ آنفاً هذا التفصيل .

أقول: وهذا الوجه من الانحلال لا يخلو عن وجه، إذ لا مشاحه فى الاصطلاح، بعد وضوح أصل المطلب، وتحقيق الكلام أزيد من هذا موكولٌ إلى محلّه إن شاء اللّه تعالى؛ لأنّ الصور قد عرفت بكونها أزيد من ذلك، لإمكان أن يكون العلم التفصيلى أو ما تقوم به الأماره أو الأصل متأخّراً عن المعلوم بالعلم

الإجمـالی، حیث یـأتی البحث عن إمکـان انحلالـه ولـو حکمـاً وعـدمه، أو لزوم التفصـیل بین کـون المعلـوم مقارنـاً مـع المعلوم بالإجمال لینحلّ، وبین ما لا یکون کذلک فلا ینحلّ، وجوهٌ وأقوال یأتی بحثها إن شاء اللّه فی محلّه.

البحث عن الأصل فی الأشیاء وهو الحظر

البحث عن الأصل فی الأشیاء وهو الحظر

الوجه الثـانی: من وجوه حکم العقل علی وجوب التوقّف والاحتیاط، هو کون الأصل فی الأشـیاء الحظر، وأنّ العالَم کلّه مملوکٌ للّه، کما أنّ المکلّف عبدٌ له تعالی، فلابدّ أن یکون عامّه أفعاله من حرکهٍ وسکونٍ برضیً منه ودستورٍ صادر عنه، ولیس لأحدٍ أن یتصـرّف فی العـالم بغیر إذنه، لکـون المتصـرِّف (بالکسـر) والمتصـرَّف (بالفتـح) مملوکـان للّه تعـالی، فالأصـل یقتضـی التوقّف والاحتیاط لو لم نقل بالمنع والحظر، ولو توهّم وجود ما دلّ علی الإباحه قلنا إنّه معارض بما دلّ علی وجوب التوقّف والاحتیاط.

والجواب عنه أوّلًا: أنّه إن اُریـد من المِلْکیّه للّه هو الاعتباریّه الـدائره فی العقلاء، ففساده واضحٌ، لأنّ اعتبار مثل هذه الملکیّه قابلٌ لمثلنا المحتاجین إلیها لإمرار المعیشه الاجتماعیّه، لا لمثل اللّه عزّ وجلّ حیث إنّه سبحانه شأنه أعزّ وأعلی من ذلک.

وإن اُرید منه المالکیّه التکوینیّه، بمعنی أنّ الموجودات کلّها للّه تعالی، وقائمه بإرادته، وأنّ العالم تحت قدرته، فهو أمرٌ مسلّم ولا ریب فیه، ولکن لا یفید الأخباری شیئاً من ذلک، لأنّ الآیات والسنّه کافیه لإثبات الإذن للعباد فی التصرّف، حیث قال عزّ مِنْ قال وجلَّ من متکلِّم: «هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی

الْأَرْضِ جَمِيعا»(۱) وقوله تعالى: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ»(۲).

وثانيـاً: أنّه لاـ ارتباط بين المقام وبين تلك المسأله؛ لأنّ مناط تلك المسأله على حسب الاختلاف الموجود فيها هو الفعل بما هو مقطوعٌ بعدم جعل الحكم له، ومناط المقام هو الفعل بما هو مشكوكُ الحكم، فلا يستلزم القول بالحظر فى تلك المسأله القول بالتوقّف والاحتياط هنا، بل يمكن القول بالبراءه هنا مع الالتزام بالحظر فى تلك المسأله.

وثالثاً: بأنّ ما ذكرتم لو تمّ، فإنّما هو فيما إذا لم يثبت الترخيص عند الشكّ فى التكليف، مع أنّك قد عرفت ثبوته فلا نعيد.

البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه

البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه

الوجه الثـالث: من وجوه حكم العقل بالاحتياط والتوقّف،هو أنّ فى ارتكاب مشتبه الحرمه احتمال وقوع الضـرر، والعقل مستقلٌّ بوجوب دفع الضرر المحتمل.

بل قد احتجّ الشيخ فى «العدّه» على ذلک بقوله على ما حكى عنه:

(إنّ الإقدام على ما لا يؤمَن المفسده فيه، كالإقدام على ما يُعلم فيه المفسده)، فلازم ذلک هو الاحتياط والتوقّف.

والجواب عن ذلک: قد عرفت تفصيلاً فى مبحث دليل حكم البراءه، مضافاً إلى أنّ مقتضى هذا الدليل عموميّته لجميع الشُّبهات، مع ذهابهم على خلافه فى غير محتمل الحرمه من الحكميّه والموضوعيّه، أنّ الالتزام بذلک مستلزمٌ لتخصيص .

۱- سوره البقره: الآيه ۲۹ .

۲- سوره الرحمن: الآيه ۱۰ .

الأكثر المستهجن.

ثمّ قد عرفت بأنّ الضرر إذا كان بمعنى العقاب الاُخروى، فهو مندفعٌ بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ومن ذلك يظهر الجواب من الشيخ رحمه الله لحصول المؤمّن العقلى حينئذٍ.

وإن اُريد من الضرر هو الدنيوى منه، فقد عرفت عدم وجوب الاجتناب عنه عقلاً فى مقطوعه، فضلاً عن محتمله، وتفصيله قد مضى فى محلّه، فلا حاجه إلى الإعاده، والحمد للّه أوّلاً وآخراً.

***

تنبيهات باب الاحتياط

تنبيهات باب الاحتياط

أقول: هنا اُمورٌ مهمّه ينبغى التعرّض لها والتنبيه عليها:

التنبيه الأوّل: أنّك قد عرفت من المباحث السابقه بأنّ موضوع البراءه العقليّه هو عدم البيان، فإذا ورد بيانٌ من الدليل الاجتهادى أو الأصل، رافعٌ للشكّ ولو تعبّداً، يتقدّم على البراءه العقليّه تقدّماً بالورود أو الحكومه، كما أنّ موضوع البراءه الشرعيّه هو الشكّ وعدم العلم، فإذا جاء ما به يزول الشكّ ولو تعبّداً، يكون مقدّماً بالورود أو الحكومه، من غير فرقٍ فيه :

بين كون الشبهه موضوعيّه، مثل ما لو علم بخمريّه مايعٍ ثمّ شكّ فى انقلابه خلًّا، فإنّ جريان استصحاب خمريّته يرفع موضوع أصاله البراءه عن حرمه شربه.

وبين كون الشبهه حُكميّه كما إذا شكّ فى جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمه السابقه على تقدير جريانه يوجب المنع عن جريان أصاله البراءه ، لأنّ ذلك الأصل يرفع الشكّ ، فيرتفع موضوع أصل البراءه.

وقد عُبّر عن الأصل بالأصل الموضوعى، كما يشاهد فى كلمات الشيخ قدس سره ، ويوهم هذا التعبير كون وجه تسميته هو جريانه فى الموضوع، أى هو اسمٌ لجريان الأصل فى الموضوع، مع أنّه ليس كذلك، بل المقصود من هذه التسميه كونه رافعاً لموضوع الأصل الآخر،فالتسميه يكون مجال المتعلّق لا مجال نفس الأصل الجارى.

وأيضاً: لا فرق فى تقدّمه على الأصل الآخر، بين أن يكون مفاد هذا الأصل موافقاً للأصل الجارى من البراءه فيالحليّه والطهاره أو مخالفاً، فما كان مخالفاً قد

عرفت المثال فی الموردین من الشبهه الحکمیّه والموضوعیّه. وأمّا ما کان موافقاً وهو کما لو فرضنا أنّا نعلم حیواناً بأنّه یقبل التذکیه کالغنم مثلاً، فشکّ فیعروض المانع علیه کالجَلل ، فاستصحاب عدم عروضه یوجب الحکم بحلیّته وطهارته، وهو مقدّمٌ علی أصاله الحلیّه والطهاره، مع أنّ نتیجه ذلک یوافق الأصلین.

***

التنبیه الثانی: فی أنّ الشبهه التی یجری فیها أصلٌ موضوعی :

تارهً: تکون حکمیّه .

واُخری: تکون موضوعیّه .

ثمّ علی الاُولی :

تارهً: یکون الشکّ لأجل الشکّ فی قابلیّه الحیوان للتذکیه.

واُخری: لأجل الشکّ فی شرطیّه شیء أو جزئیّته لها.

وثالثه: لأجل الشکّ فی مانعیّه شیء عنها.

ثمّ الشکّ فی القابلیّه:

۱ إمّا یکون من جهه الشبهه المفهومیّه، لاحتمال المفهوم الواقع موضوعاً للحکم، کالشکّ فی الکلب البحری بأنّه هل هو کلبٌ عند العرف، أم لا، وأنّه هل یعمّه موضوع الدلیل أم لا.

۲ أو یکون الشکّ فیه من جههٍ اُخری، مثل الشکّ فی الحیوان المتولّد من حیوانین، مع عدم دخوله فی عنوان أحدهما ممّا یقبل التذکیه أو لا .

ثمّ الشکّ فی المانعیّه:

۱ قد یکون بواسطه وصفٍ لازم غیر منفکٍ عنه.

۲ وقد يكون لأجل وصفٍ غير لازمٍ كالجَلل .

هذه هى الأقسام المتصوّره فى الشبهه الحكميّه.

أمّا الشبهه الموضوعيّه: فهى أيضاً على أنحاء متعدّده، لأنّه :

تارهً: يكون سبب الشكّ كون الحيوان مردّداً بين ما يقبل التذكيه وما لا يقبله كالحيوان المردّد بين كونه من الغنم والكلب لأجل الشبهه الخارجيّه.

واُخرى: يكون سببه :

إمّا تردّد الجزء بين كونه من الغنم أو من الكلب .

أو تردّده بين كونه من معلوم التذكيه أو من مشكوكها .

أو تردّده بين كونه جزءاً لما علم تذكيته أو ممّا علم عدم تذكيته.

وثالثه: يكون الشكّ لأجل الشكّ فى تحقّق التذكيه خارجاً، مع عدم كونه مسبوقاً بيد مسلمٍ أو سوقه، أو لم يكن فى يده وسوقه بالفعل.

ورابعه: يكون الشكّ لأجل طروّ المانع بعد إحراز المانعيّه، كما إذا شككنا حصول الجلليّه بعد الإحراز بكونه مانعاً.

***

التنبيه الثالث: أنّ التذكيه التى توجب الحليّه والطهاره فيهامحتملات عديده:

تارهً: يُقال إنّها تعدّ أمراً بسيطاً .

واُخرى: إنّها تعدّ مركّباً خارجيّاً .

وثالثه: إنّها تعدّ أمراً تقييديّاً.

فعلى الأوّل: يحتمل أحد أمرين:

۱ إمّا بأن يكون بسيطاً متحصّلاً ومسبّباً من اُمور ستّه وهى: فرى الأوداج

الأربعه، وكونه بالحديد، وكونه إلى القبله، ومع التسميه، وكون الذابح مسلماً، والحيوان قابلًا للتذكيه.

٢ أو يكون أمراً منتزعاً منها، موجوداً بعين وجود منشأ انتزاعها.

وعلى الثاني: أى على كونه مركّباً خارجيّاً، فليس فيه إلّا احتمالٌ واحد، وهو كون التذكيه عباره عن الاُمور الستّه الماضيه.

وعلى الثالث: أى على كون التذكيه أمراً متقيّداً بأمرٍ آخر، فيحتمل فيه أحد اُمور ثلاثه؛ لأنّه :

١ إمّا أن يُجعل التذكيه نفس الأمر المتحصّل من الاُمور الخمسه، متقيّداً بقابليّه المحلّ.

٢ أو يجعل أمراً منتزعاً منها متقيّداً بالقابليّه.

٣ أو يجعل نفس الاُمور الخارجيّه الخمسه متقيّداً بها.

ففى هذه الصور الثلاث يكون التذكيه أمراً تقييديّاً، سواء كانت أمراً متحصّلًا أو منتزعاً أو مركّباً خارجيّاً.

هذا كان من جهه مقام الثبوت والتصوّر .

وأمّا فيمقام الإثبات: والتصـديق الفقهى فإنّ القضـيّه محتاجه إلى ملاحظه الدليل وإمعان النظر فيه،فإن دلّ الدليل على تعيين أحد هذه المحتملات فيؤخذ به، وإلّا فالمرجع إلى الاُصول الموضوعيّه أو الحكميّه على حسب اختلاف الموارد.

***

البحث عن كيفيّه قبول الحيوانات للتذكيه

البحث عن كيفيّه قبول الحيوانات للتذكيه

التنبيه الرابع: قد اختلفت كلمات الأصحاب على ما حُكى فيما يقبل التذكيه من الحيوانات:

۱ قولٌ بأنّه يقبل التذكيه إلّا ما يحلّ أكله من الغنم والبقر وغير ذلك، ولو كانت الحليّه على نحو الكراهه مثل الحمار وغيره.

۲ وقولٌ بأنّه كلّ حيوان يقبل التـذكيه، سواءٌ كان مأكول اللّحم أو غيره، ما عـدا المسوخ، وقيل كلّ حيوان يقبله حتّى المسوخ إلّا الحشرات ونجس العين.

۳ وقولٌ يُنسب إلى العامّه، وهو القول بقبول الحشرات للتذكيه أيضاً .

فإن قلنا: بقبول التذكيه فى كلّ الحيوانات غير الحشـرات ونجس العين، كما لم يَسـتبعد المحقّق النائينى قدس سره استفاده ذلك من بعض الأدلّه، فعليه لا ـ يبقى مـوردٌ لجريـان أصـاله عـدم التـذكيه فى الشُّبهـات الحكميّه، بعـد العلم بكـون الحيـوان ليس من الحشـرات، ولا من نجس العين، فلو تولّـد حيوانٌ من الغنم والأرنب، ولـم يتبع أحـدهما فى الاسم، يحكم عليه بأنّه يقبل التـذكيه، وبعـد ورود التـذكيه عليه من فرى الأوداج وغير ذلك من الاُمور الخمسه يحكم عليه بالطهاره والحليّه إن كان يمكن إدراجه فى القسم المأكول، وإلّا لانحصر فى الطهاره فقط، هذا.

نعم، لو شـكّ فى صـدق اسم حيوانٍ نجس العين عليه، وكـان منشـأ الشـكّ من تلـك الجهه، فإنّ هـذا الشكّ يوجبُ الشكّ فى قابليّته للتـذكيه وعـدمها، فلا يشـمله دليل عموم كلّ حيوان قابل للتذكيه، فحينئذٍ يدخل فى قاعده ما لو شكّ فى التذكيه وعدمه، لأجل الشكّ فى القابليّه وعدمها، وأنّه هل يجرى فيه أصل عدم القابليّه

بالأصل الأزلى أم لا؟ فسيأتى بحثه فى الجمله إن شاء اللّه تعالى.

هذا على فرض قبول التعميم فى قبول التذكيه.

وأمّا إن منعنا ذلك وقلنا بأنّ ما يقبل التذكيه ليس إلّا بعض الحيوانات، وشككنا فى حيوانٍ متولّدٍ من حيوانين، أحدهما يقبل التذكيه دون الآخر، ولم يتبع الاسم لأحدهما،بأنّه هل يقبل التذكيه أم لا؟ فلامحيص حينئذٍ من التمسّک بالأصل، فتصل النوبه إلى أنّ أصل عدم التذكيه جاريه أم لا؟

وأمّا إثبات المسأله فى تعيين موضوع ما يقبل التذكيه فى كلّ حيوان أو فى بعضه، حتّى يترتّب عليه هذه الآثار بحثه وتفصيله موكولٌ إلى مبحث الفقه، وليس هنا محلّ بحثه .

ولا فرق فى جواز الرجوع إلى أصاله عدم التذكيه وعدمه بين كون الشبهه حكميّه أو موضوعيّه، لأنّ بعدما أحرز ما يقبل التذكيه ممّا لا يقبل بحسب الحكم الشرعى، مع العلم بورود فعل المذكّى عليه، يحكم عليه بالطهاره إن قلنا بالتعميم، ولمن يحتمل كونه من نجس العين، وإلّا يشكل الحكم بالطهاره مع وجود أصاله عدم التذكيه كما لا يخفى .

***

البحث عن الأصل الجاری عند الشکّ فی التذکیه وعدمه

البحث عن الأصل الجاری عند الشکّ فی التذکیه وعدمه

التنبیه الخامس: قد یُقال بأنّ التذکیه لو کانت أمراً متحصّلاً، ومعنیً بسیطاً من مجموع الاُمور الخمسه، وقابلیّه المحلّ، فعند الشکّ فی قابلیّه الحیوان للتذکیه من جهه الشبهه الحکمیّه تجری فیه أصاله عدم التذکیه، لأنّ الحیوان فی حال الحیاه لم یکنُ مذکّی،یستصحب العدم إلیزمان خروج روحه ورود فعل المذکّی علیه.

وتوهّم: أنّ التذکیه حینئذٍ مرکّبه من فعل المذکّی علیه الذی قد تحقّق قطعاً، ومن الجزء الآخر، وهو القابلیّه وهو ممّا لیس له حاله سابقه، فلا معنی لاستصحاب عدم التذکیه الذی لیس له ممّا تعلّق به الیقین سابقاً لعدم العلم به.

فاسدٌ: لأنّ المفروض أنّ التذکیه لیست مرکّبه من جزئین، بل هی عباره عن الأمر البسیط المتحصّل من مجموع الأمرین، وهذا المعنی البسیط له حاله سابقه معلومه بالعدم فی حال الحیاه قبل ورود فعل المذکّی علیه، وبعد وروده یشکّ فی وجوده، فیستصحب عدمه، غایه الأمر جهه الیقین والشکّ مختلفه، لأنّه فی حال الحیاه کانت جهه الیقین بعدم التذکیه عدم ورود فعل المذکّی علیه، وهذه الجهه قد انتفت قطعاً بواسطه وروده علیه، وجهه الشکّ فی کونه مذکّی هی قابلیّته للتذکیه، واختلاف الجهه فی الیقین والشکّ غیر مُضرٍّ بالاستصحاب.

وأمّا لو کانت التذکیه مرکّبه عن نفس الاُمور الخمسه، وقابلیّه المحلّ، کان أمراً خارجاً عن حقیقه التذکیه، وإن کان لها دخلٌ فی تأثیر الاُمور الخمسه فی الطهاره والحلیّه، کما هو مختار المحقّق النائینی حیث قال رحمه الله : (وجهان لا یخلو ثانیهما (وهو ما ذکر) عن قوّهٍ، لقوله تعالی: «إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ» فإنّ نسبه التذکیه إلی

الفاعلین تدلّ علی أنّها من فعلهم.

ثمّ التزم قدس سره بأنّه لا مورد لجریان أصاله عدم التذکیه عند الشکّ فی قابلیّه الحیوان للتذکیه لأنّ قابلیّه الحیوان للتذکیه لیس لهـا حاله سابقه وجوداً وعـدماً، فلا موقع لاستصـحاب عـدمها، بل المرجع عنـد الشکّ فی القابلیّه أصاله الحلّ والطهاره، بناءً علی جریـان قاعـده الحِـلّ فی الشُّبهات الحکمیّه، ولکن هـذا إذا لم نقل بقابلیّه کلّ حیوان للتـذکیه حسبما یسـتفاد من الأدلّه، وإلاّ لم یکن حاجه إلی أصاله الحِلّ والطهاره کما تقدّم فی الأمر الأوّل)، انتهی محلّ الحاجه من کلامه(۱).

ویرد علیه أوّلاًـ: بأنّ انتساب التـذکیه إلی الفاعلین یساعـد مع کلا الفردین، بأن یحصل التـذکیه بالمباشـره أو بالتسبیب والتولیـد، لوضوح أنّ من أوجد شیئاً بواسـطه إیجاد سببه، صحّ إسناد المسبّب إلیه،کالقتل المنسوب إلی شخصٍ أوجد أمراً حصل فیه قتلُ إنسانٍ، فیقال ویطلق علیه إنّه قاتلٌ، فلا مانع من أن یکون المراد من قوله تعالی:«مَا ذَکَّیْتُمْ» هنا هو المعنی الثانی، أی من أوجـد ما یحصـل ویولـد منه التـذکیه، نظیر تـذکیه النفس وتطهیرهـا بممـارسه بعض الأفعال والأوراد لإتیان بعض ما یحصل منه ذلک، أو ترک شیء کان أثره کذلک .

وثانیاً: بناءً علی خروج القابلیّه عن الاُمور المرکّبه فی التذکیه، فبمجرّد القطع بحصول الأفعال بلا حصول القطع للقابلیّه، لا یوجبُ الیقین بحصـول التـذکیه، لاحتمـال کون الحیوان غیر قابـلٍ، فالحـاله السـابقه بعـدم حصول الیقین بالقـابلیّه موجوده حـال الحیـاه، فیستصحب إلی بعد ورود فعل المذکّی علیه، وعلیه لایمکن الحکم بحصول الطهاره. .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۸۲ .

فـدعوی حصول التـذکیه بعـد ورود فعل المـذکّی، مع دعوی کون القابلیّه شـرطاً فی تحقّق التذکیه مع عدم إحرازه، لا یخلو عن تهافتٍ.

وثالثـاً: إنّ دخـاله القـابلیّه فیالتـأثیر عبـاره اُخری عن تقییـد موضـوع الحکم به، فـالموضوع فی الواقع عبـاره عن الاُـمور الخمسـه المشترطه بالقابلیّه، وهذا المعنی المتقیّد المشترط مسبوقٌ بالعدم، فیستصحب، فلا یمکن الحکم بالطهاره والحلیّه.

نعم، یصحّ ما ذکره لو جعلنا التذکیه عباره عن ترکیب الاُمور الخمسه والقابلیّه، ولم تکن القابلیّه شرطاً خارجیّاً دخیلًا فی حصول التذکیه:

إمّا من جهه اختیار کون القابلیّه موجوده فی جمیع الحیوانات.

أو من جهه أنّه لیس ممّا یجری فیه الأصل، بواسطه عدم حجّیه الأصل الأزلی مثلًا .

أو لأنّ إجرائه موجبٌ لکونه أصلًا مثبتاً، وغیر ذلک من الأنحاء.

فحینئـذٍ بعـد إحراز وقوع الاُـمور الخمسه التی هی عباره عن التـذکیه، یصـبح وقوع التـذکیه مقطوعاً، ویحکم بالطهاره والحلیّه لا بواسطه أصلها، ولکن إثبات مثل ذلک مشکلٌ جدّاً .

هذا بخلاف ما لو کانت التذکیه أمراً بسـیطاً، أو اعتباراً قائماً بها، أو بسـیطاً مقیّداً أو مرکّباًتقییدیّاً، فأصاله عدم التذکیه جاریه،کما لایخفی علی المتأمّل الدقیق.

***

البحث عن الأصل الجاری عند الشکّ فی قابلیّه الحیوان للتذکیه وعدمها

البحث عن الأصل الجاری عند الشکّ فی قابلیّه الحیوان

للتذکیه وعدمها

أقول: لابدّ لتوضیح الحال من بسط المقال، حتّی یظهر ما هو مختار کلّ واحدٍ من الأعلام، فنقول:

یظهر من الشیخ الأعظم الأنصاری، والمحقّق الخراسانی، وصاحب «الکفایه» لزوم التمسّک بأصاله عدم التذکیه، أو عدم القابلیّه، إذا کان منشأ الشکّ فی التذکیه هو الشکّ فی قابلیّه الحیوان لها.

بیان ذلک: لعلّ وجه کلامهم أنّهم :

۱ إمّا أجازوا جریان أصاله عدم التذکیه وعدم القابلیّه بالأصل الأزلی، حتّی مایکون من قبیل عوارض الذات والماهیّه کالکلبیّه، لا من عوارض الوجود کالقرشیّه، خلافاً للمحقّق العراقی والنائینی والخمینی علی حسب دلاله کلماتهم:

إمّا لأجل عدم صحّه الأصل الأزلی مطلقاً، سواء کان العارض من عوارض الذات، أو من عوارض الوجود کما عن المحقّق الخمینی.

أو لأجل أنّ إجرائه وإثبات کون الحیوان غیر قابلٍ، من جهه أنّ استصحاب العنوان العام الذی یلائم مع عدم وجود الموضوع، لا یُثبت کون هذا الحیوان غیر قابل إلاّ علی القول بالأصل المثبت، کما علیه المحقّق الخمینی أیضاً .

أو لأجل أنّ الأصل الأزلی فی الأعدام وإن کان جاریاً، إلاّ أنّه یجری فی عوارض الوجود کالقَرَشیّه، لا ما یکون من قبیل عوارض الماهیّه کالکلبیّه، أو القابلیّه وعدمها فی المقام .

۲ أو كان وجه كلام الشيخ ومن تبعه فى جريان أصاله عدم التذكيه:

إمّا كون القابليّه وعدمها عندهم من الشرط الخارج عن حقيقه التذكيه، وكونها متقيّده بهذا القيد، فحينئذٍ إذا شكّ فى تحقّق القيد والشرط، فالأصل عدمه.

أو أنّ التذكيه عندهم بمنزله الطهاره المسبّبه والمتحصّله عن الاُمور الخمسه، فيكون الأصل حينئذٍ هو عدم حصول التذكيه كما هو مختار سيّدنا الخوئى فى مصباحه، حيث صرّح بأنّه (إن قلنا بأنّ التذكيه أمرٌ وجودى بسيطٌ مسبّبٌ عن الذبح بشرائطه كما هو الظاهر من لفظ المذكّى، نظير الطهاره المسبّبه عن الوضوء أو الغُسل، والملكيّه الحاصله من الإيجاب والقبول، فيستصحب عدمها كما فى نظائرها)(۱).

خلافاً لصاحب «الجواهر» والمحقّق النائينى، حيث حكما بعدم جريان أصاله عدم التذكيه والقابليّه، لأنّهما يعتقدان بأنّ الدليل يكفى فى إثبات أنّ كلّ حيوان قابل للتذكيه، فحينئذٍ يمكن فى إثبات الحليّه والطهاره فى موارد الشكوك شمول نفس الدليل الاجتهادى، من دون حاجهٍ إلى الأصل، حتّى يأتى الكلام فيه بما قد عرفت .

هذا تمام الكلام بحسب الأقوال وذكر دليلهم.

أقول: والمختار عندنا فى الحال، على حسب ما يخطر بالبال إلى أن نرجع إلى كتاب الفقه بتفصيل المقال، هو :

أنّ التذكيه أمرٌ حاصلٌ ومسبّبٌ عن الاُمور الخمسه فى المحلّ القابل، فإذا شكّ فى حصولها، فمقتضى الأصل عدمه، ولو لم نقل بصحّه الأصل الأزلى مطلقاً، .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۳۱۲ .

أو فی خصوص عوارض الذات، بناءً علی عدم ثبوت کون کلّ حیوان قابل للتذکیه وتحقیقه یُطلب فی غیر المقام لأنّ إجراء هذا الأصل العدمی :

غیر متقوّم بإثبات الأصل الأزلی، لأنّ مفاد هذا الأصل هو إثبات عدم التقیّد بوجود القید قبل الذبح، الذی کان مقطوعاً فیستصحب.

کما أنّ إجراء هذا الأصل غیر مرتبطٍ بکون عدم المذکّی هو المیته کما قد ادّعاه الشیخ رحمه الله فی فرائده أو کان غیره، بأن تکون المیته هو الموت حتف الأنف، بخلاف غیر المذکّی، الذی هو زهاق الروح مع الإخلال ببعض الشرائط المقرّره، لما قد عرفت من أنّ هذا الأصل یکون مورده عدم وجوب الشرط فی زمانٍ فیستصحب من دون نظرٍ إلی کون القابلیّه هل لها حاله سابقه معلومه أم لا ؟

نعم، هذا کلّه إنّما یصحّ إذا کان الشکّ فی التذکیه غیر مسبوقٍ بالعلم بالتذکیه، وحصول الشکّ فی رفعها، وإلاّ کان الأصل حینئذٍ هو استصحاب التذکیه، هذا مثل ما لو علمنا بأنّ هذا الحیوان کان ممّا یقبل التذکیه، إلاّ أنّ الشکّ فیه حصل من ناحیه احتمال حصول الجَلَل له، فلا إشکال حینئذٍ فی جریان استصحاب التذکیه عند کلّ من ذهب إلی عدم جریان أصاله عدم التذکیه کما هو واضح، بلا فرق فی الموردین بین کون الشبهه حکمیّه کالمثال أو موضوعیّه کاللّحم المطروح المشکوک کونه مذکّی أو غیره.

***

البحث عن إمكان جريان أصاله العدم الأزلی فی التذكيه وعدمه

البحث عن إمكان جريان أصاله العدم الأزلی فی التذكيه وعدمه

أقول: بقی هنا أمران ينبغی الإشاره إليهما :

الأمر الأوّل: فی أنّ أصاله عدم القابليّه أو عدم التذكيه بالأصل العدم الأزلی جاريه أم لا ؟

والإشكال فی جريانه يكون بواسطه أحد أمرين:

أحدهما: ما ذهب إليه المحقّق الخمينی رحمه الله من أنّ العدم الذی يقع مورد الأصل:

إن كان المراد هو العدم الأعمّ على نحو السلب التحصيلی، أی العدم الذی يساعد حتّى مع عدم وجود الموضوع والحيوان.

فيرد عليه : بأنّه غير مفيدٍ ، لأنّه بهذا المعنى العام ليس موضوعاً لحكمٍ من الأحكام.

وإن اُريد بالأصل أصاله عدم تعلّقها على الحيوان الموجود الذی زهق روحه بنحو السلب التحصيلی عن الموضوع المحقّق ليقال إنّ الأصل فی الحيوان الذی زَهَق روحه أن يكون بلا تعلّق أسباب شرعيّه.

فيرد عليه : فأورد عليه أنّه بلا حاله سابقه له حتّى يستصحب.

وإنْ اُريد استصحاب عدم تحقّق التذكيه بنحو السلب الأعمّ التحصيلی لنفی الأحكام المذكوره بعد زهوق روحه .

فيرد عليه: بأنّ استصحاب عنوان العام وترتيب الآثار على الفرد الخاص وهو الحيوان الذی ذُبح خارجاً، وإثبات كونه حيواناً غير قابلٍ، يعدّ أصلاً مثبتاً. نعم، لو رتّب عليه الأثر المربوط بنفس هذا العنوان كان صحيحاً بلا إشكال، لكنّه

لا يُثبت الحكم بالنسبه إلى الفرد الذى كان هو مورد النظر.

وفيه: مع أنّ أصل هذا الإشكال سيّال وجارٍ فى جميع الاُصول العدميّه الأزليّه، لكنّه مندفع كما حقّقنا فى موارد كثيره، وفاقاً لعدّه من المحقّقين، من إمكان استصحاب العدم الأعمّ من وجود الموضوع ولو لم يكن حال حدوثه ذا حكمٍ شرعىّ، بخلاف حال بقائه، حيث يكون له الأثر، ويترتّب عليه بواسطه الاستصحاب، والأثر المترتّب على عدم عنوان العامٍّ، يكون أثراً لعدم الفرد الخاص أيضاً، فيكفى فى صحّه التمسّك بالاستصحاب، إثبات ذلك الحكم، وهذا المقدار من الأثر يكفى فى حجّيه الاستصحاب، لعدم الاحتياج إلى ترتيب الأثر للخاص بما هو خاص.

وثانيهما: على فرض قبول جريان الأصل المزبور، فإنّما يصحّ جريانه فى الأوصاف التى تعدّ من عوارض الوجود مثل القرشيّه للمرأه، حيث إنّها ليست من عوارض ماهيّه المرأه وذاتها، هذا بخلاف الأوصاف التى تعدّ من عوارض الماهيّه كالكلبيّه والغَنَميّه ونظائرهما، حيث تعدّ عارضه على ذات الكلب والغنم لا بتوسّط وجودهما، والقابليّه وعدمها تعدّان من القسم الثانى لا الأوّل، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيها.

وفيه: إنّ المحقّقين قسّموا العرض إلى قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهيّه، وكلّ منهما إلى اللاّزم والمفارق، فتصبح الأقسام أربعه.

أمّا الزوجيّه فهى من العوارض اللاّزمه لماهيّه الأربعه، كما أنّ الوجود من عوارض المفارقه للماهيّه.

وأمّا العوارض اللاّزمه للوجود، كموجوديّه الوجود بالمعنى المصدرى،

ونورانيّته ومنشأيّته الآثار.

وأمّا المفارقه له كالسواد والبياض بالنسبه إلى الجسم الموجود.

وأمّا القابليّه: وعدمها فيمكن أن يقال بأنّها من العوارض اللّازمه للوجود أو الموجود، وليست من العوارض اللّازمه للماهيّه.

نعم، لا يبعد أن يكون من العوارض المفارقه للماهيّه، لكن بتبع الوجود، حيث إنّه يفارق عن الماهيّه، لكن متى ما عرض الوجود أى ببركه الوجود عرضت الماهيّه كما هو الشأن فى عامّه العوارض الوجوديّه.

أقول: إذا ثبتت هذه المقدّمه، فإنّه يمكن أن يقرّر الأصل، بأن نقول:

إنّ القابليّه تكون كالقُرَشيّه من عوارض الوجود، فإنّ القُرشيّه عباره عن الانتساب فى الوجود الخارجى إلى قريش، كما أنّ القابليّه عباره عن خصوصيّه موجوده فى وجود الحيوان، بها يصلح لورود التذكيه عليه، وبها يترتّب الحليّه والطهاره، فبناءً على ذلك كما يصحّ لنا أن نشير إلى ماهيّه المرأه المشكوكه بأنّها قُرشيّه أم لا، بأنّ هذه الماهيّه قبل أن توجد ما كانت قرشيّه، فالآن كما كانت، فهكذا يمكن أن يقال فى ناحيه القابليّه إنّ الحيوان الكذائى بماهيّته لم يكن قابلاً للتذكيه قبل وجوده، ونشكّ فى أنّه إذا وجد وتلبّس بالوجود، هل عرض له القابليّه أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

وهذا الاستصحاب لو أمكن جريانه لأغنانا عن استصحاب عدم التذكيه لحكومته عليه، حكومه الأصل السببى على المسبّبى، ويكون حاكماً على الأُصول الحُكْميّه عامّه، ولعلّه لذلك نرى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد تمسّك بأصاله عدم القابليّه فى الحكم بعدم التذكيه، بل نقل المحقّق الخمينى قدس سره هذا المعنى عن شيخه العلّامه،

أی المحقّق الحائری قدس سره ، وإن لم نجد هذا المطلب بهذا التفصیل فی «درر الفوائد»، ولعلّه قد استفاد ذلک من محضر درسه الشریف بما نقله هنا.

وکیف کان، نحن نقول لقد أجاد فیما أفاد اُستاذه رحمه الله .

غایه الأمر أنّه أشکل علیه المحقّق الخمینی قدس سره ، علی فرض غمض العین عن إشکاله السیّال فی الاُصول العدمیّه الأزلیّه علی مذاقه.

إیراد المحقّق الخمینی علی جریان الأصل العدم الأزلی

إیراد المحقّق الخمینی علی جریان الأصل العدم الأزلی

بیان الإشکال: لا یصحّ التمسّک بأصاله عدم القابلیّه فی المقام، لأنّ ما هو الموضوع للأثر الشرعی هو المذکّی وغیر المذکّی، وأمّا القابلیّه وعدمها فلیس کلّ واحدٍ مصبّاً للحکم الشرعی، واستصحاب کونه غیره بل لا یثبّت کونه غیر مذکّی وإن کان الشکّ فی أحدهما مسبّباً عن الآخر، ولا یکفی مجرّد کون الشکّ فی أحدهما مسبّباً عن الآخر،بل یحتاج کون الترتّب شرعیّاً، وأمّا المقام فلیس الترتّب شرعیّاً بل عقلیٌ محض، فإنّ التعبّد بانتفاء الجُزء أعنی القابلیّه یلازمه عقلًا انتفاء الکلّ أعنی التذکیه، لأنّ القابلیّه لها دخاله فی التذکیه علی أحد الوجوه المتقدّمه.

وسیوافیک فی مبحث الاستصحاب أنّ المیزان فی حکومه الأصل السببی علی المسبّبی، کون الأصل فی ناحیه السبب منقّحاً للموضوع بالنسبه إلی الکبری الشرعیّه، ولا یتمّ ذلک إلاّ إذا کان الترتّب بینهما شرعیّاً لا عقلیّاً، وسیأتی توضیح المقال فی الاستصحاب)، انتهی کلامه(۱).

ویرد علیه: بأنّا لانحتاج إلی إثبات عدم التذکیه بالخصوص،حتّییقال بأنّه .

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۷۸ .

مرکزاً للحکم الشرعی دون عدم القابلیّه، وإثباتها بواسطته یکون مثبتاً، لأنّ الذی لابدّ لنا من إثباته شرعاً لترتیب آثار الحلیّه والطهاره مثلًا، هو عباره عن إثبات التذکیه، لأنّ الحکم بالحلیّه فی الآیه قد رتّب علی التذکیه فی قوله تعالی: «إِلّا مَا ذَکَّیْتُمْ»، فإذا انتفی هذا العنوان من جهه جزءٍ من الأجزاء ولو بواسطه الأصل، انتفی الحکم بالحلیّه قهراً، فهکذا یکون فی المقام لأنّ أصاله عدم القابلیّه إذا صحّت جریانها، أوجب ذلک انتفاء هذا الجزء عن التذکیه، فلا یترتّب علیه الحکم بالحلیّه، وهو کافٍ فی إثبات المطلوب، ولو لم یثبت کونه غیر مذکّی.

وبالجمله : ثبت من جمیع ما ذکرنا أنّ القابلیّه وعدمها تعدّان من عوارض الوجود بالعَرَض اللّازم،ومن عوارض الماهیّه بالعَرَض المفارق،فیجری فیه الأصل.

کما ظهر أنّ إجراء أصاله عدم القابلیّه کافٍ فی إثبات حکم الحرمه، ولا یحتاج فی إثبات ذلک إلی إثبات کون الحیوان غیر المذکّی، بل إذا ثبت کونه مذکّی کان ذلک کافیاً فی إثبات المطلوب، لأنّ الحکم قد تعلّق علی أمر وجودی فی القرآن وهو التذکیه لا علی أمر عدمی وهو غیر المذکّی.

هذا تمام الکلام فی الأمر الأوّل.

***

البحث عن أصاله عدم التذكيه وإثباتها للنجاسه والحرمه وعدمه

البحث عن أصاله عدم التذكيه وإثباتها للنجاسه والحرمه وعدمه

وأمّا الأمر الثانی: فی أنّ إجراء أصاله عدم التذكيه أو عدم القابليّه:

هل يثبت النجاسه وحرمه الأكل كليهما، كما أنّ عدم جريانهما وثبوت التذكيه يوجبهما ؟

أم يمكن القول بالتفصيل بأنّ إجراء أصل عدم التذكيه يوجب ثبوت الحرمه دون النجاسه، فاللّحم المشكوك أكله حرامٌ ولكنّه طاهرٌ كمايظهرذلك من بعض الأساطين؟

أو يفصّل بتفصيلٍ آخر يظهر من المحقّق الهمدانی فی «مصباح الفقيه» بالقول بالتفكيك :

بين ترتيب الآثار على أصاله عدم التذكيه من الآثار المترتّبه على هذا العدم، أی عدم التذكيه، مثل عدم الحليّه، وعدم جواز الصلاه فيه، وعدم طهارته، فإنّه يثبت بواسطه أصاله عدم التذكيه، عدم حليّه أكل لحمه، وعدم طهارته، وعدم جواز صلاته، وغير ذلك من الأحكام العدميّه التی تنتزع من الأحكام الوجوديّه التی تكون التذكيه شرطاً فی ثبوتها، فبالأصل يترتّب تلك الأعدام.

وبين الآثار المترتّبه على كونه غير مذكّى، أو كونه ميته قبل حرمه أكله أو نجاسته، أو تنجيس ملاقيه، أو حرمه الانتفاع ببيعه، فبأصاله عدم التذكيه لا يترتّب تلك الآثار، لأنّه لا يثبت ذلك الأصل كونه ميته وكونه غير مذكّى.

أقول: ذهب الشيخ الأعظم، وصاحب «الكفايه»، و «الحقائق»، و «فوائد الاُصول»، و «نهايه الأفكار» إلى عدم التفصيل بين الآثار، بل إنّ النجاسه والحرمه تعدّان من آثار عدم التذكيه فيثبتان بالأصل، خلافاً للمحقّق الخوئی تبعاً للفاضل

النراقی، بل وهکذا شارح «الروضه»، بل نَسب الخوئی ذلک إلی الشهید من القول بأنّ الأصل فی اللّحوم هو الحرمه والطهاره.

ومنشأ توهّم التفصیل وقع من جهتین:

الجهه الاُولی: الشکّ فی أنّ المیته هل هی متّحده مع غیر المذکّی أم لا؟

فإن لم یکن متّحداً تکون النجاسه معلّقهً علی عنوان أمرٍ وجودی وهو المیته، فبأصاله عدم التذکیه لا یثبت الحیوان الذی ذُبح کونه میته،لکون الأصل حینئذٍ مثبتاً بالنسبه إلیه.

هذا بخلاف ما اعتبرناهما شیئاً واحداً کما ادّعاه الشیخ، فإنّه فی هذه الصوره کما یثبت أصاله عدم التذکیه حرمه لحمه یثبت نجاسته.

ویرد علیه أوّلاً: بصحّه کلام الشیخ قدس سره .

وثانیاً: لو سلّمنا کونه غیر المیته، ولکن المتتبع فی الروایات یفهم أنّ الشارع کما حکم بنجاسه المیته هکذا، قد حکم بنجاسه غیر المذکّی، الذی هو عنوان عام یشمل حکم المیته، وهو الموت حتف الأنف أیضاً، فإذا جری أصاله عدم التذکیه، فهی کما یُثبت الحرمه یُثبت النجاسه أیضاً بواسطه إثبات کونه غیر مذکّی، الذی هو عباره عن عدم التذکیه، ولیس بأمرٍ آخر حتّی یقال إنّه أصلٌ مثبت.

الجهه الثانیه: بما قد ذُکر عن شارح «الروضه» بأنّ ما حَلّ أکله من الحیوانات محصورٌ معدودٌ فی الکتاب والسُنّه، وکذلک النجاسات، فالمشکوک کالمتولّد من حیوانین یکون الأصل فیه إذا لم یدخل فی المحصور منهما هو الطهاره وحرمه لحمه، لأنّ تعلیق حکمٍ علی أمر وجودی، یقتضی إحرازه، فمع الشکّ فی تحقّق ذلک الأمر، یُبنی ظاهراً علی عدم تحقیقه، لا ـ من جهه استصحاب

العدم، إذ ربّما لا ـ يكون لـذلک الشیء حاله سابقه قابله للاستصحاب، بل من جهه الملازمه العرفیّه بین تعلیق الحکم علی أمرٍ وجودی، وبین عدمه عند عدم إحرازه، وهذه الملازمه تُستفاد من دلیل الحکم لا ملازمه واقعیّه، بل ملازمه ظاهریّه، أی فی مقام العمل یُبنی علی عدم الحکم مع الشکّ فی وجود ما علّق الحکم علیه، هذا فکأنّه أراد أنّ النجاسات معدوده کالمیته والدم وغیرهما، ولیس الحیوان الثالث منها، کما أنّ حِلّ التناول قد عُلّق علی الطیّبات، وهی معدوده، ولیس الحیوان منها، لعدم إحراز العنوانین فیه، فالمرجع حینئذٍ إلی الأصل فیه.

ولکن یرد علیه أوّلاً: أنّه فرع ما لو لم تکن النجاسه من آثار الحیوان الذی لم یذک ولو بالأصل، وإلاّ لو کان الأمر کذلک، فأصاله عدم التذکیه کما یثبت حرمه لحمه یثبت نجاسته، فلا یدخل تحت الذی لم یُحرز، حتّی یقال إنّه مشکوک لیحکم علیه بالطهاره دون الحلیّه، فالحیوان الثالث إذا ذبح وشُکّ فیه یُحکم بنجاسته کما یُحکم بحرمته .

وثانیاً: أنّ إثبات ذلک بهذا الطریق ربما یوجبُ الحکم بعکس ذلک، لأنّ الحیوانات التی تکون طاهره کما أنّها محصوره ومعدوده، هکذا تکون عکس ذلک، أی إنّ الحیوانات التی تکون نجسه أیضاً محصوره ومعدوده، فإذا لم یُحرز دخوله فی شیء منها، فیحکم بالأصل، وأصل کلّ شیء بحسبه، فکما أنّ الأصل فی المشکوک من حیث الطهاره والنجاسه هو الطهاره، فکذلک الأصل فی الحلیّه والحرمه هی الحلیّه والإباحه، فإذا لم یُحرز کون الحیوان المتولّد من الحیوانین من الحیوانات الطاهره کذلک، لم یُحرز کونه من الحیوانات المحرّمه، ولم یُحرز کونه من الحیوانات المحلّله، فیرجع إلی الأصل، وهو الإباحه والحلیّه لا الحرمه، إلاّ أن

یراد من الأصل الرجوع إلی أصاله عدم التذکیه، فیرد الکلام السابق بتفصیله من إجرائه من حیث کونه أصلاً أزلیّاً أم لا، إلی آخر ما قیل فیه فلا نعید.

وثالثاً: لو سلّمنا کون الطیّب أمراً وجودیّاً لابدّ من إحرازه، فالخبیث أیضاً أمرٌ وجودی قد عُلّق علیه حکم الحرمه بقوله تعالی: «وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثَ»(۱)، کما قد عُلّق الحلیّه علی الطیب بقوله تعالی: «أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ»(۲)، فلابدّ فی مثل ذلک الذی قد عُلّق الحکمان المتضادّان علی أمرین وجودیّین، کون المرجع عند الشکّ، وعدم إحراز شیء منهما، هو الرجوع إلی الاُصول العملیّه، والأصل فی مورد البحث لیس إلاّ ـ أصاله الحلّ، ولا یجری استصحاب الحرمه الثابته للحیوان فی حال حیاته، فإنّ للحیاه دخلاً عرفاً فی موضوع الحرمه إن سلّمنا ذلک لذهاب بعض الفقهاء إلی جواز أکل السَّمک فی حال حیاته بأن یبلعه، ولا أقلّ من الشکّ فی حرمته، فیحکم بالحلیّه، فالأقوی ثبوت الملازمه بین الحِلّ والطهاره فی جمیع فروض المسأله. واللّه العالم.

*** .

۱- سوره الأعراف: الآیه ۱۵۷ .

۲- سوره المائده: الآیه ۴ .

فی حُسن الاحتیاط ورجحانه فی مطلق الشُّبهات

فی حُسن الاحتیاط ورجحانه فی مطلق الشُّبهات

التنبیه السادس: ویدور البحث فیه حول رجحان الاحتیاط وحُسنه عقلاً ـ فی الشُّبهات جمیعاً، سواءٌ أکانت الشبهه حکمیّه أو موضوعیّه، وجوبیّه أو تحریمیّه، إذا کان المشتبه من الاُمور التوصیلیّه، لأنّ احتمال وجود الواقع ورجحان حفظه، ولو من جهه الأمن من العقاب مهما أمکن کان حَسَناً عقلاً، هکذا فی ناحیه ترک ما یُحتمل مفسدته عقلاً، ولو کان حسنه من باب الانفساد.

وأمّا حسنه شرعاً: فقد تحدّث عن ذلک صاحب «الفوائد» بالتفصیل بقوله:

(إنّ استحبابه الشرعی من جهه أوامر الاحتیاط إشکالٌ، لاحتمال أن تکون الأخبار الوارده فی الباب علی کثرتها للإرشاد إلی ما یستقلّ به العقل من حُسن الاحتیاط، تحرّزاً عن الوقوع فی المفسده الواقعیّه، وفوات المصلحه النفس الأمریه، وحکم العقل برجحان الاحتیاط وحسنه إنّما یکون طریقاً إلی ذلک، لا أنّه نشأ عن مصلحهٍ فی نفس ترک ما یُحتمل الحرمه، وفعل ما یحتمل الوجوب، بحیث یکون ترک المحتمل وفعله بما أنّه محتملٌ ذا مصلحه یحسن استیفائها عقلاً.

ومن ذلک یظهر فساد ما ربما یتوهّم من استحباب الاحتیاط شرعاً بقاعده الملازمه، فإنّ المورد لیس من موارد قاعده الملازمه، لما تکرّر منّا أنّ مورد الملازمه إنّما هو فیما إذا کان الحکم العقلی واقعاً فی سلسله علل الأحکام، من المصالح والمفاسد التی تُبنی علیها الأحکام، وأمّا إذا کان الحکم العقلی واقعاً فی سلسله معلولات الأحکام،من الإطاعه والعصیان،وما یتبعهما من الثواب والعقاب، فلا محلّ لقاعده الملازمه. والحکم العقلی فی باب الاحتیاط یکون من القسم

الثانی، لما عرفت من أنّه طریقٌ محضٌ للتخلّص عن فوات المصلحه، والوقوع فی المفسده النفس الأمریه، فهو نظیر حُکمه بحُسن الإطاعه وقبح المعصیه، فلا یمکن إثبات استحباب الاحتیاط شرعاً من طریق قاعده الملازمه.

نعم، یمکن أن یستفاد استحبابه الشرعی من بعض الأخبار الوارده فی الترغیب علی الاحتیاط :

کقوله علیه السلام : «من ترک الشُّبهات نازعته نفسه أن یقع فی المحرّمات».

وقوله علیه السلام : «من ترک الشُّبهات کان لما استبانَ له من الإثم أترک» .

وقوله علیه السلام : «من یرتع حول الحِمی أوشک أن یقع فیه».

ونحو ذلک من الأخبار التی یمکن أن یُستظهر من التعلیلات الوارده فیها أنّها من قبیل حِکمه تشریع استحباب الاحتیاط،وإن کان للمنع عن ذلک أیضاًمجال.

وعلی کلّ حال، لا شبهه فی حسنه العقلی وإمکانه فی التوصّلیّات ترک ما یحتمل حرمته، وفعل ما یحتمل وجوبه)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

قال المحقّق الخوئی: نقلاً عن اُستاذه النائینی إنّه: (یمکن أن لا یکون الأمر بالاحتیاط ناشئاً عن مصلحه إدراک الواقع، بل یکون ناشئاً عن مصلحهٍ فی نفس الاحتیاط،لحصول قوّهٍ للنفس باعثه علی الطاعات وترک المعاصی، وحصول التقوی للإنسان، وإلی هذا المعنی أشار بقوله: «من ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له أترک»، والوجه فیه ظاهر، فإنّ حصول المَلکات الحمیده أو المذمومه تدریجی، ولترک الشُّبهات فی ذلک أثرٌ بیّنٌ، وعلیه فیمکن أن یکون الأمر بالاحتیاط بهذا الملاک، وهو ملاکٌ واقعٌ فی سلسله علل الأحکام،فیکون .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۹۸ .

الأمر الناشئ عنه مولويّاً)، انتهى كلامه نقلاً عن «مصباح الاُصول» (١).

أقول: وما ذكره قدس سره هنا فى غايه المتانه، ونحن نزيد عليه من إمكان القول بكون حُسن الاحتياط واقعاً فى سلسله معلولات الأحكام من جهه حسنه عقلاً، ولكن مع ذلك يكون الحكم الشرعى فيه أيضاً مولويّاً لا إرشاديّاً، للفرق بين ما كان من قبيل الواجبات والمحرّمات فى وجوب الطاعه وحرمه المعصيه، وما كان من قبيل المستحبّات والمكروهات :

إذ المولويّه فى ما فيه العقل له حكمٌ بوجوب الطاعه مستحيله، ولو لم نقل باستحاله التسلسل، لأنّ مجرّد الأمر المولوى ولو لم يكن متناهياً لا يكون محرّكاً للعبد، ما لم يكن له إلزامٌ من ناحيه العقل، فلابدّ من أن ينتهى الأمر المولوى فى مقام المحرّكيه نحو العمل إلى الإلزام العقلى، فلا مناص من أن يكون الأمر فى تلك الموارد إرشاديّاً.

هذا بخلاف الأمر فيالاحتياط،فإنّ حُسن الاحتياط وإن كان من المستقلّات العقليّه الواقعه فى سلسله المعلولات، إلّا أنّ العقل بما أنّه عقلٌ لا يحكم ولا يستقلّ بلزوم الاحتياط فيه، فلا مانع من أن يكون الأمر الشرعى فيه مولويّاً:

إمّا بالوجوب تحصيلاً لدرك الواقع، لو رأى الشارع فيه مصلحه ملزمه كما عليه الأخباريّين.

أو استحباباً كما نحن عليه.

وعليه، فالقول بالاستحباب الشرعى فى الاحتياط المستفاد من الأخبار قولٌ قوىّ، ونحن نتّفق فى ذلك مع ما تبنّاه المحقّق الخوئى فى «مصباح الاُصول». .

١- مصباح الاُصول: ج٢ / ٣١٧ .

وهذا الحُسن والاستحباب يجرى فى التوصّليّات فى جميع أقسام المشتبهات، فيما يمكن فيه الاحتياط من أقسام الدوران فى غير المحذورين، من الوجوب والاستحباب، والوجوب والإباحه أو الكراهه، وغيرها من الثنائيّات أو الثلاثيّات، إلّا أن يستلزم الاحتياط العُسر والحرج على المكلّف، بأن يصبح مرجوحاً أو موجباً لاختلال النظام، أو الضرر والوسواس، فعند ذلك يصير حراماً، فلا حُسن فيه عقلاً ولا شرعاً .

هذا كلّه فى التوصليّات، ويترتّب عليه الثواب إذا أتى به لداعى احتمال المحبوبيّه، لأنّه انقيادٌ وإطاعه حكميّه.

حكم الاحتياط فى المشتبهات التعبّديّه

حكم الاحتياط فى المشتبهات التعبّديّه

وأمّا الاحتياط فى التعبّديّات:

۱ أمّا عند دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، فإنّه لا إشكال فيه من جهه حُسنه عقلاً وشرعاً، لأنّ إتيان العمل بداعى الأمر المضاف إلى اللّه على أىّ حال، وبداعى أمره رجاءً حسنٌ.

كما أنّه لو لم يكن واجباً كفى فى صحّه العمل التقرّب به إليه، إذ لا وجه للإشكال فيه إلّا من ناحيه قصد الوجه بأن لا يمكن قصد كون الأمر وجوبيّاً أو ندبيّاً، وهو غير معتبرٍ قطعاً، كما هو ثابت عند الفقهاء لندره القائل بوجوبه.

نعم ، إن اعتبرنا ذلك فى العبادات ، جرى فيه من الإشكال م ا يجرى فيما سنذكره.

۲ وأمّا رجحان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب

وغیر الاستحباب ففیه إشکال، ولذلک قال الشیخ الأعظم قدس سره فی فرائده:

(فیه وجهان أقواهما العـدم، لأنّ العباده لابـدّ فیها من نیّه التقرّب،المتوقّفه علی العلم بأمر الشارع تفصـیلًا أو إجمالًا،کما فیکلٍّ من الصـلوات الأربع عند اشـتباه القبله، وما ذکرنا من ترتّب الثواب علی هذا الفعل، لا یوجبُ تعلّق الأمر به، بل هو لأجل کونه انقیاداً للشارع، والعبد معه فی حکم المطیع، بل لا یُسمّی ذلک ثواباً.

ودعوی : أنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتیان ثبت بحکم الملازمه الأمر به شرعاً .

مـدفوعه: بمـا تقـدّم فی المطلب الأوّل من أنّ الأمر الشـرعی بهـذا النحو من الانقیاد کأمره بالانقیاد الحقیقی والإطاعه الواقعیّه فی معلوم التکلیف إرشادی محض، لا یترتّب علی موافقته ومخالفته أزیـد ممّا یترتّب علی نفس وجود المأمور به أو عـدمه، کما هو شـأن الأوامر الإرشادیّه، فلا إطاعه لهـذا الأمر الإرشادی ولا ینفع فی جعل الشـیء عباده، کما أنّ إطاعه الأوامر المتحقّقه لم تصـر عباده بسبب الأمر الوارد بها فی قوله تعالی: «أَطِیعُوا اللّه َ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ».

ویحتمل الجریان بناءً علی أنّ هـذا المقدار من الحُسن العقلی یکفی فی العباده، ومنع توقّفها علی ورود أمر بها، بل یکفی الإتیان به لاحتمـال کونه مطلوبـاً أو کون ترکه مبغوضـاً،ولـذا اسـتقرّت سـیره العلماءوالصـلحاء فتویً وعملاًـ علی إعاده العبادات لمجرّد الخروج من مخالفه النصوص الغیر المعتبره والفتاوی النادره).

ثمّ ذکر رحمه الله استدلال الشهید فی «الذکری» لذلک بآیات التقوی مثل: «فَاتَّقُوا اللّه َ مَا اسْتَطَعْتُمْ»، ثمّ قال بعد ذلک:

(والتحقیق: أنّه إن قلنا بکفایه احتمال المطلوبیّه فی صحّه العباده فیما لا

يعلم المطلوبيّه ولو إجمالاً ـ فهو، وإلاّ ـ فما أورده قدس سره فى «الذكرى» كأوامر الاحتياط لا يُجدى فى صحّتها، لأنّ موضوع التقوى والاحتياط الذى يتوقّف عليه هذه الأوامر لا يتحقّقُ إلاّ بعد إتيان محتمل العباده، على وجهٍ يجتمع فيه جميعُ ما يعتبر فى العباده حتّى نيّه التقرّب، وإلاّ لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربه المنويّه فيها).

ثمّ رجع عنه بقوله:

(اللّهُمَّ إلاّ ـ أن يقال بعد النقض بورود هذا الإيراد فى الأوامر الواقعيّه بالعبادات، مثل قوله: «أَقِيمُوا الصَّلاَهَ وَآتُوا الزَّكَاهَ» حيث إنّ قصد القربه ممّا يعتبر فى موضوع العباده شطراً أو شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيّتها بهذا الأمر الوارد فيه؛ أنّ المراد من الاحتياط والاتّقاء فى هذه الأوامر هو مجرّد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا نيّه القربه، فمعنى الاحتياط بالصلاه،الإتيان بجميع ما يُعتبر فيها عدا قصد القربه، فأوامر الاحتياط يتعلّق بهذا الفعل، وحينئذٍ فيقصد المكلّف فيه التقرّب بإطاعه هذا الأمر)، إلى آخر كلامه رفع مقامه(۱).

أقول: إنّه رحمه الله قد أتعب نفسه الزكيّه فى بيان أصل الإشكال، وما يمكن أن يُجاب عنه، جزاه اللّه عنّا وعن أهل الإسلام خير الجزاء،ولكن يمكن أن يقرّر الإشكال فى الاحتياط فى باب العبادات مع احتمال الوجوب فى وجهين:

الوجه الأوّل: ما قرّره الشيخ قدس سره من عدم إمكان التقرّب بعملٍ لا يعلم تفصيلاً ولا إجمالاً كونه مأموراً به، إذ إتيان العمل بلا قصد القربه، يوجبُ كونه توصليّاً، مع أنّ المفروض كونه تعبّديّاً، والإتيان بالعمل مع قصد التقرّب به جزماً ممتنعٌ، لأنّ .

۱- فرائد الاُصول للشيخ: ص۲۲۸ .

القصد الحقیقی لا ـ یتعلّق بالأـمر المجهول المشکوک فیه، وإتیان العمل مع احتمال التقرّب غیر مفیدٍ، لأنّه لیس بالإتیان بقصد القربه.

أجاب عنه المحقّق الخراسانی قدس سره : بأنّ هذا الإشکال إنّما یجری إذا کان قصد القربه متعلّقاً للأمر، حیث لا یمکن إتیانه إلاّ ـ مع الجزم، ولکنّه فاسدٌ، بل المعتبر فی العباده عندنا هو اعتبار قصد القربه عقلًا،لأجل أنّ الغرض لایحصلُ بدونه،فلابدّ أن یؤتی علی نحوٍ لو کان مأموراً به فی الواقع لحصل الامتثال والإطاعه، ولو لم یکن کذلک فصار انقیاداً، وهو لیس إلاّ الإتیان باحتمال الوجوب والمطلوبیّه، فإذا أتی بهذا لکان العمل مقرّباً إلی اللّه، ویستحقّ الثواب علی فعله، فلا حاجه حینئذٍ فی جریان الاحتیاط فیالعبادات التیتعلّق أمرٌ بها،بل لو فرض تعلّق الأمر به لما کان من الاحتیاط بشیء، بل یکون کسائر ما عُلم وجوبه واستحبابه أمراً مولویّاً نفسیّاً.

انتهی ملخّص کلامه(۱).

أورد علیه المحقّق العراقی قدس سره : (إذا اعتبر فی العباده القُربه الجزمیّه، فإنّه کما لا سبیل إلیه مع عدم العلم به تفصیلًا أو إجمالاً بالإتیان شرعاً سواء کان قد أخذ القربه فیها شطراً أو شرطاً، هکذا لا یمکن إن کانت القربه خارجه عن العباده شرعاً، وکانت مأخوذه عقلاًـ فی الغرض منها، فإنّه علی کلّ تقدیر یستحیل جریان الاحتیاط فیها، لاستحاله تحقّق القُربه الجزمیّه مع الشکّ فی الأمر)(۲).

وبالجمله: انحصر الجواب عن الإشکال بأحد الطریقین:

۱ إمّا بما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله فی آخر کلامه من أنّ المراد من الاحتیاط .

۱- کفایه الاُصول: ج۲ / ۱۹۵ .

۲- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۷۴ .

فی أوامرها هو مجرّد الفعل المطابق للعباده من جمیع الجهات عدا قصد القربه، فیقصد المکلّف بالتقرّب فیه بإطاعه نفس هذا الأمر، حیث أورد علیه الخراسانی:

بأنّه التزامٌ بالإشکال أوّلاً .

وعدم مساعده الدلیل علیه ثانیاً.

وعدم کونه احتیاطاً ثالثاً، لکونه حینئذٍ أمراً مولویّاً نفسیّاً.

نعم، لو ورد من الشرع أمرٌ بالاحتیاط بمثل ذلک، لابدّ من حمله علی هذا المعنی بواسطه دلاله دلیل الاقتضاء وحفظ کلام الحکیم عن اللغویّه.

۲ أو یقال بجوابٍ آخر قد التزم به االمحقّق العراقی والخوئی والخمینی وغیرهم حیث تبعوا الشیخ الأعظم قدس سره فیما التزم به وهو الأقوی، وهو أنّ هذا الإشکال إنّما یثبت لو اعتبرنا الجزم فی النیّه، مع أنّه لا دلیل علی ذلک من العقل ولا من النقل.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا یُعقل أن یتجاوز الأمر عمّا هو متعلّقه ویبعث إلی غیره، وأنّ من المعلوم عدم الوقوع تحت دائره الطلب إلّا ذات العمل ونفس الفعل، فشرطیّته أمرٍ آخر من النیّه أو الجزم بها یحتاج إلی دلیلٍ آخر، وهو هنا بالنسبه إلی الجزم غیر موجود.

وأمّا الثانی: فلیس إلاّـ الإجماع علی أنّه یشترط فیالعبادات الإتیان بالعمل للّه تعالی، وأمّا العلم بأنّه عباده، والجزم فی النیّه، فلیس مصبّاً للإجماع، فإتیان العمل لوجه اللّه أمرٌ مسلّم بین المسلمین،وهو حاصلٌ عند الإتیان باحتمال المطلوبیّه، إذ من الواضح أنّ داعی المحتاط فی أعماله کلّها هو طلب رضا اللّه ومرضاته.

البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء

البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء

أقول: بل يمكن أن يقرّر هذا الوجه بتقريرٍ أبين هو :

أنّ الامتثال له مراتب أربع عند العقل والعقلاء:

المرتبه الاُولى: الامتثال التفصيلی، وهو الإتيان بالعمل مع تمام خصوصيّاته وشرائطه، حتّی مع قصد الأمر التفصيلی الجزمی، كما فی أكثر الواجبات المسلَّمه من التوصليّات والتعبّديّات.

المرتبه الثانيه: أن يكون الامتثال إجماليّاً، وهو مثل ما لو علم وجود الأمر إجمالاً فی أحد الأفراد، نظير إتيان الصلاه فی أربع جهات، فإنّه بعد الإتيان بها يصير الامتثال الإجمالی محقّقاً، فمع تعذّر الامتثال التفصيلی تصل النوبه إلی الامتثال الإجمالی.

المرتبه الثالثه: مع تعذّرهما تصل النوبه إلی الامتثال الظنّی، بأن يأتی المكلّف بالعمل مع الظنّ بوجود الأمر، فيقصد الأمر كذلك، فإذا أتی كذلك أصبح الامتثال الظنّی محقّقاً وهو القسم الثالث.

المرتبه الرابعه: مع تعذّر جميع المراتب الثلاث تصل النوبه إلی القسم الرابع، وهو الامتثال الاحتمالی، ومعناه الإتيان بذات العمل مع احتمال وجود الأمر والمطلوبيّه، وقد سبق أن ذكرنا أنّه كافٍ فی صحّه الاحتياط فی باب العبادات، ولا نحتاج إلی قصد الأمر الجزمی واليقينی فی صحّه العباده، وإلاّ ربما يمكن أن يورد فی مثل الامتثال الإجمالی أيضاً فی صحّه كلّ واحده من الصلوات الأربع، حيث إنّ كلّ صلاه التی يأتيها لا يعلم بالعلم الجزمی بوجود الأمر فيها،خصوصاً بعد الإتيان ببعضها لاحتمال كون المأمور بها هو المأتی بها قبل ذلك، فكما أنّه

صحيحٌ بلا إشكال مع احتمال وجود الأمر فى كلّ واحده، هكذا يكون فى المقام بالنظر إلى أصل الاحتياط.

بل عن النائينى أنّ بناء الشيخ الأعظم قدس سره فى كتبه الفقهيّه والرسائل العمليّه على ذلك، وقد نقل أنّ قوله: (أقواها العدم) الذى نقلناه عنه فى صدر المسأله لم تكن فى نسخه الأصل .

ثمّ يقول النائينى قدس سره : وذلك هو المظنون، فإنّ النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ ينكر إمكان الاحتياط فى العبادات.

وكيف كان، هذا هو الأقوى، بل هو المستفاد من كلمات الشيخ رحمه الله فى قوله: (ويحتمل الجريان بناءً.. إلى آخره). وكان العقل أيضاً يستقلّ بحسنه، وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعاً.

نعم، ليس هو فى عرض الامتثال التفصيلى بل فى طوله، وما أبعد ما بين القول بأنّ الامتثال الإجمالى فيعرض الامتثال التفصيلى،وبين القول بأنّ الامتثال الإحتمالى ليس من مراتب الامتثال، ولا تصحّ به العباده، ولا يسقط به الأمر.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دعوى عدم إمكان الاحتياط فى العبادات فى غايه الوهن والسقوط.

هذا تمام الكلام فى الإشكال الأوّل وجوابه .

وأمّا الكلام فى الإشكال الثانى فى الاحتياط فى العبادات، هو أن يقال:

إنّ المطلوب فى باب العبادات هو تحصيل عنوان الإطاعه والامتثال، والبعث عن انبعاث المولى، إذ لو أبقاه بدواعى اُخر لما أطاع وامتثل، وإن أتى بمتعلّق الأمر.

وعليه، فصدق هذا العنوان يتوقّف على العلم بالأمر حتّى ينبعث بأمره، وأمّا

إذا احتملنا وجود الأمر، فهو غير منبعثٍ عن بعث المولی، بل عن احتمال البعث وهو غير كافٍ فی صدق الإطاعه، ويرشدك إلی أنّ الباعث حينئذٍ هو الاحتمال الموجود فی الذهن لا عن الأمر الواقعی، هو أنّ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد يخالفه، والرجل المحتاط يأتی بالمحتمل فی كلتا الصورتين، فليس الباعث إلّا الاحتمال لعدم الأمر فيما إذا لم يطابق الاحتمال.

هذا غايه ما يمكن أن يقرّر فی هذا الوجه من الإشكال .

أقول: والجواب عنه هو الجواب عن سابقه، إذ لا دليل لنا علی لزوم كون البعث والانبعاث جزميّاً، بل الانبعاث عن الاحتمال كافٍ، لما قد عرفت من فقدان الدليل إلّا الإجماع، وهو لا يقتضی إلّا أصل النيّه ليس إلّا .

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ إتيان العمل لاحتمال وجود الأمر والمطلوبيّه، كافٍ فی صحّه دعوی حسن ذلك بحكم العقل، وكون استحبابه شرعيّاً، لعدم كون أمر الشارع حينئذٍ إرشاديّاً، بل كان مولويّاً ندبيّاً خلافاً للمحقّق النائينی رحمه الله حيث ذهب إلی عدم استحبابه الشرعی بل يكون الاحتياط فيها ممكناً من باب الحسن العقلی، وكان إرشاديّاً.

وعليه،فماحُكيعن المشهورمن الفتوی باستحباب العمل الذييحتمل وجوبه:

إن كان مقصودهم هذا الذی قلناه، أی بأن يأتی بداعی احتمال المطلوبيّه، فكلامهم حَسنٌ.

وأمّا إن كان مقصودهم هو القول بالاستحباب من دون التقييد بإتيانه بداعی احتمال المطلوبيّه، كما نَسب المحقّق النائينی ذلك إليهم فی فوائده، فلا يخلو عن مسامحه، فلابدّ من تحصيل وجهٍ لكلامهم، لو لم يقصدوا ما ذكرناه. واللّه العالم.

***

البحث عن إمكان تصحيح عباديّه الأفعال بأوامر الاحتياط

البحث عن إمكان تصحيح عباديّه الأفعال بأوامر الاحتياط

أقول: حاول بعض الأساطين تصحيح الاحتياط فيالعبادات بالأوامر الوارده فيه، كقوله عليه السلام : «أخوك دينك فاحتط لدينك»(۱).

بتقريب أن يقال: إنّ الأمر بالاحتياط قد تعلّق بذات العمل الذى يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنّه محتملُ الوجوب، بحيث يكون احتمال الوجوب قيداً فى المأمور به، بل متعلّق الأمر نفس العمل الذى يحتمل وجوبه توصليّاً يكفى الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلّق به وإن كان عباديّاً؛ أى كان بحيث لولا تعلّق الأمر به لكان أمره عباديّاً، فلابدّ من قصد الأمر الذى تعلّق به، وهو الأمر بالاحتياط الذى فرض تعلّقه بذات العمل، فينوى التقرّب به ويقصد امتثاله.

ولذلك حُكى أنّ سيره أهل الفتوى فى العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب إتيان نفس العمل فى الشُّبهات البدويّه الحكميّه،من غير تقيّد بإتيان العمل بداعى احتمال المطلوبيّه، بل يطلقون الفتوى بالاستحباب،ولو لم تكن أوامر الاحتياط متعلّقه بنفس العمل، وموجبه لاستحبابه، لم يكن وجهٌ لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللاّزم تقيّد الفتوى بإتيان العمل بداعى احتمال الأمر، كما جرت عليه السيره بين أهل الفتوى فى العصر المتأخّر).

هذا كما نقله المحقّق النائينى فى فوائده(۲).

ثمّ أجاب رحمه الله بنفسه عنه: إنّ الأمر بالعمل ينقسم إلى قسمين: .

۱- وسائل الشيعه: ج۱۸ الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۱.
۲- فوائد الاُصول: ج۳ / ۴۰۲ .

تارهً: أن یکون نفسه عبادیّاً کالأمر بالصلاه.

واُخری: اکتسابیّاً من أمرٍ آخر، لأجل اتّحاد متعلّقهما، مثل وجوب الوفاء بالنذر لو تعلّق أمره بصلاه اللّیل، فإنّ أمره وإن کان توصلیّاً کسائر التوصلیّات، إلاّ أنّه إذا تعلّق بعملٍ عبادی کصلاه اللیل یکتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادیّه من الأمر بالصلاه.

والسرّ فیه: أنّ النذر قد تعلّق بذات صلاه اللّیل، لا بما أنّها مستحبّه، وإلاّ لکان النذرُ باطلاً، لعدم القدره علی وفائه، لأنّ صلاه اللیل بالنذر تصبح واجبه، فلا یمکن إتیانها مستحبّه، وذلک کان لمکان اتّحاد متعلّقها یکتسب الفاقد ما هو للواجد وهو العبادیّه من الصلاه فصار الأمر بالنذر عبادیّاً.

هذا بخلاف ما إذا لم یتّحد متعلّقهما، کالصلاه إذا تعلّقت بالأمر الإجاری، حیث قد استأجر الشخص علی الصلاه الواجبه أو المستحبّه، حیث یکون معناه أنّ الأجیر قد استأجر لتفریغ ذمّه الغیر، فالإجاره قد تتعلّق بما فی ذمّه المنوب عنه وما فی ذمّه المنوب عنه هی الصلاه الواجبه أو المستحبّه بوصف کونهما کذلک، فمتعلّق الإجاره لیس ذات الصلاه، بل هی مع وصف کونها واجبه أو مستحبّه، فمع عدم الاتّحاد لا یمکن أن یکتسب الأمر الإجاری العبادیّه من الأمر الاستحبابی، أو الأمر الوجوبی، لعدم ارتباطٍ بینهما، وعدم وحده متعلّقهما.

والأوامر الاحتیاطیّه فاقده لکلّ من عبادیّه نفسها، ومن اکتساب العبادیّه من أمرٍ آخر، لأنّ فاقدیّتها للاُولی واضحه، وفاقدیّتها للثانیه لأنّها لم تتعلّق بذات العمل مرسلاً عن قید کونه محتمل الوجوب، بل التقیّد مأخوذ فی موضوع أوامره، وإلاّ لم یکن من الاحتیاط بشیء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فیه، فإنّه

على تقدير وجوده الواقعى، إنّما تعلّق بذات العمل، فلا اتّحاد فى أوامر الاحتياط، فلا اكتساب للعباديّه، إلى آخر كلامه بتفصيله.

انتهى ملخّص كلامه رفع مقامه.

أقول: ويرد عليه :

أوّلاً: ما ذكره من الفرق بين النذر المتعلّق بصلاه الليل والإجاره الواقعه عليها لا يخلو عن إشكال، لأنّ الأمر بالإجاره كما تعلّق على الصلاه الواقعه فى ذمّه المنوب عنه على ما هى عليه من الوجوب والاستحباب، كذلك يكون أمر الوفاء بالنذر قد تعلّق بالوفاء المتعلّق بالصلاه بما هى عليه من الوجوب والاستحباب، ولذلك قد يكون متعلّق النذر أمراً واجباً، وقد يكون مستحبّاً، وفى كلتا الصورتين ليس الواجب إلاّ الوفاء بالنذر، والوفاء لا يتحقق إلاّ بإيتان الصلاه على ما هو المشروع من الوجوب الندب، ولذلك لابدّ أن ينوى فى الوفاء بالنذر بالصلاه المشروعه لولا النذر، وهى ليست إلاّ الاستحباب، غايه الأمر حيث أنّ الوفاء بالنذر لا يتحقّق إلاّ بوجود الصلاه وإيجادها، فيقال مسامحه بأنّ صلاه الليل واجبه، وهو لا ينافى أن يكون اللاّزم فى مقام الإتيان هو قصد إتيان الصلاه بالأمر الاستحبابى، بل هو المصداق للوفاء وحقيقته، لأنّه لو نوى فى مقام الامتثال إتيان صلاه الليل الواجبه لما صدق الوفاء بالنذر.

ونظير ذلك أمر الوالدين بإتيان الصلاه جماعه، أو إتيان صلاه اللّيل، فإنّ الإتيان يصبح واجباً بلحاظ إطاعه أمرهما، لا بأن تكون صلاه الجماعه واجبه أو صلاه اللّيل كذلك، فلذلك يصحّ فى مقام الامتثال قصد الإتيان بصلاه الجماعه المندوبه، فتنطبق عليه الوجوب بلحاظ صدق الإطاعه.

وعليه يصبح الأمر بالإجاره كأنّه ليس بنفسه عباده، وليس مكتسباً لها من أمر الصلاه، لعدم وحده متعلّقهما، هكذا يكون أمر الوفاء بالنذر، حيث لا يكون بنفسه ولا بالاكتساب عباديّاً، هذا أوّلاً .

وثانياً: إنّا لا نُسلّم كون متعلّق أوامر الاحتياط هو الفعل المشكوك المقيّد بقيد احتمال المطلوبيّه، كما ادّعاه، بل المتعلّق فى أوامر الاحتياط ليس إلاّ عنوان الاحتياط، وهو قد ينطبق على الفعل المشكوك المحتمل الوجوب وإتيانه كذلك، وقد ينطبق على الترك المشكوك المحتمل وجوبه، وإلاّ لولا ذلك لزم أن يكون الأمر قد تعدّى عمّا هو متعلّقه، وهو محالٌ، لأنّ مضمون الأمر حقيقةً فى لسان الدليل ليس إلاّ الأمر بالاحتياط بقوله عليه السلام : «فاحتط لدينك»، فكيف يمكن التجاوز عنه، والتعلّق بغيره وهو الفعل المشكوك المحتمل وجوبه.

أقول: وما قد يؤيّد ما ذكرنا أنّ الاحتياط قد ينطبق على الواجبات تارةً، وعلى المحرّمات اُخرى، فاختلافهما فى الفعل والقُرب لا يوجبُ الاختلاف فى متعلّق الأمر، لأنّه ليس إلاّ عنوان الاحتياط، هذا بخلاف ما لو جعلنا المتعلّق هو نفس الفعل المقيّد بقيد احتمال المطلوبيّه، فإنّ دخول الترك المشكوك المحتمل وجوبه أو الترك المشكوك حرمته فيه، موجبٌ لتغيّر متعلّق الأمر وتعدّده، فعاد المحذور بتجاوز الأمر عمّا هو متعلّقه كما لا يخفى .

والتحقيق: اختلف الأعلام فى أنّ الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، هل يمكنه يصحّح إتيان العمل بقصد الأمر الوارد على الاحتياط أم لا ؟

قال المحقّق الخمينى قدس سره : بعدم الصحّه، لأنّ احتمال شمول أدلّه الاحتياط

للشبهات البدويّه الوجوبيّه فرع إمكان الاحتياط فيها، وقد فرضنا امتناع الاحتياط فيها بالأمر الواقعى كما هو الفرض، ومع ذلک فكيف يُحتمل إطلاق أدلّه الاحتياط لها ولغيرها؟!

والحاصل: (أنّ قصد الأمر الاحتياطيجزماً عند الإتيان بالشبهات الوجوبيّه، فرع صدق الاحتياط فيها قبل الأمر، مع أنّ إمكان الاحتياط فيها موقوفٌ على قصد أمره ، بحيث لولا هذا القصد ، لما صحّ أن يقال إنّ هذا العمل احتياطٌ فى العباده.

وبعباره أوضح: تعلّق أوامر الاحتياط بالعبادات المحتمله، يتوقّف على إمكانه فيها، ولو توقّف إمكانه عليه، يلزم توقّف الشىء على نفسه)، انتهى كلامه(۱).

أقول: ولكن الإنصاف أن يقال:

إن اعتبرنا فى امتثال الأمر العبادى قصد الأمر المتعلّق بذات العمل،أيقصد الأمر الواقعى فقط، سواءٌ كان الامتثال للأمر بالاحتياط أو بغيره، وقلنا بأنّه لا يجوز الإتيان باحتمال المطلوبيّه والمحبوبيّه فى مرحله الاحتياط، بل لابدّ أن يكون مع قصدٍ جزمى فيصدق الامتثال ولو احتياطاً، كان ما ذكره المحقّق الخمينى من الاستحاله بالدور وصدق توقّف الشىء على نفسه متيناً، لأنّ أخذ الإطلاق فى الأدلّه الوارده فى الاحتياط للشمول فى مثل المقام، يكون فرع إمكانه،والمفروض توقّف إمكانه على قصد ذلک الأمر، وهو الدور المحال بعينه .

وأمّا إن لم نعتبر فى امتثال العبادات فى مرحله الاحتياط،إلّا كون العمل مضافاً إلى اللّه وأمره، وإتيان قصده فى مقام الامتثال، ولو فهمنا ذلک من دليل .

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۲۹۲ .

خـارجی من اجماع أو نصّ، فحینئـذٍ إذا أتی بالعمل، وقَصَـد الأمر الصادر من الشارع بالاحتیاط المنطبق خارجاً بالفعل علی إتیانه بـذاته،مع قصد هذا الأمر الذی فهم اعتباره من دلیلٍ آخر، غیر نفس هذا الأمر، أو فهم من الأمر الواقعی، کان ذلک العمل مجزیاً وکافیـاً ومصـداقاً للعمل بالاحتیاط فی العبادات، حتّی ولو کان الأمر المتعلّق بالاحتیاط بنفسه توصـلیّاً، إلاّ أنّ العمل یصـبح عبادیّاً لأجل وجود هذه الشرائط، وهذا لیس بمستنکرٍ عند العقل، کما ذکره مقرّره فی «مصباح الاُصول» وأنّه لا یخلو ذلک عن وجهٍ.

ولکن قـد عرفت إمکـان الاحتیـاط فی أصـله بإتیـان العمـل بقصـد احتمال الأمر الواقعی، وکفایه ذلک فی عبادیّه العمل، وعـدم الحاجه إلی مثل هذه التعسّفات والتوجیهات المستصعبه کما لا یخفی .

أمّا المحقّق النائینی: فهو رحمه الله بعدما حکی الفتوی باسـتحباب العمل الذی یحتمل وجوبه، من غیر تقیید إتیانه بداعی احتمال المطلوبیّه، قال:

(إنّه لا ینطبق علی القواعـد إلاّ أن یکون نظیر المشـهور إلی مسأله التسامـح فی أدلّه السـنن، وذلک علی إطلاقه أیضاً لا یسـتقیم، فإنّ التسامح فی أدلّه السـنن یختصّ بما إذا قام خبرٌ ضعیف علی استحباب الشیء أو وجوبه، لو قلنا بأنّ الخبر الضعیف القائم علی وجوب الشـیء ینـدرج فی أخبـار من بلغ، ولاـ یختصّ بـالخبر القـائم علی الاسـتحباب، والکلاـم فی اسـتحباب الاحتیاط أعمٌّ من ذلک، فإنّ فتوی المشهور باستحباب العمل الذی یُحتاط فیه یشتمل ما إذا کان منشأ الشبهه فقدان النص، وأخبار من بلغ التی هی المدرک فی مسأله التسامح فی أدلّه السنن لا تشمل صوره فقدان النص)، انتهی کلامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، فحكم استحباب إتيان العمل من باب الاحتياط أمرٌ مستقلّ غير مرتبط بمسأله التسامح فى أدلّه السنن، ولقد عرفت منّا إمكان القول باستحبابه الشرعى المولوى لا الإرشادى، فإذا بلغ وانجرّ الكلام إلى أخبار من بلغ والتسامح فى أدلّه السنن، فلا بأس أن نبحث عن هذا الموضوع فى المقام مستقلاً، لكثره الإشاره إليها فى البحوث، وأهميّه الثمره المترتّبه عليها.

***

البحث عن التسامح فی أدلّه السنن

البحث عن التسامح فی أدلّه السنن

أقول: وردت أخبار عدیده وضعها الفقهاء بأخبار من بلغ، عرّفوها بأنّها تُرشد إلی لزوم التسامح فی الأخذ بمضمون الأخبار التی تتحدّث عن الأعمال المستحبّه، وعلیه فلابدّ أوّلاً من ذکر أخبارها، ثمّ التعرّض لبیان کیفیّه دلالتها، ومن ثَمَّ ذکر الثمره المترتّبه علیها، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

الأمر الأوّل: فی الأخبار الوارده بهذا المضمون، وهی عدیده:

منها: صحیحه هشام بن سالم، عن الصادق علیه السلام ،قال: «من بلغه عن النبیّ صلی الله علیه و آله شیءٌ من الثواب فَعمِله، کان أجرُ ذلک له، وإن کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یقله»(۱).

ومنها: ما عن الکلینی، عنهم علیهم السلام : «من بلغه شیءٌ من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه، وإن لم یکن الأمر کما فعله»(۲).

ومنها: ما عن محمّد بن مروان، قال: «سمعتُ أبا جعفر علیه السلام یقول: من بلغه ثوابٌ من اللّه تعالی علی عملٍ، فعمل ذلک العمل التماس ذلک الثواب أوتیه، وإن لم یکن الحدیث کما بلغه»(۳).

ومنها: ما عن «الإقبال»، عن أبی عبد اللّه علیه السلام : «من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له ذلک» (۴).

وغیر ذلک من الأخبار التی تکون مضمونها مقاربٌ لتلک المضامین، وقد عقد لها الشیخ الحُرّ العاملی رحمه الله باباً فی «وسائل الشیعه» وهی الباب الثامن عشر من أبواب مقدّمات العبادات، فراجع. .

۱- وسائل الشیعه: ج۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحدیث ۳ و ۸ و ۷ .

۲- وسائل الشیعه: ج۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحدیث ۳ و ۸ و ۷ .

۳- وسائل الشیعه: ج۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحدیث ۳ و ۸ و ۷ .

۴- الإقبال فیما یختصّ بشهر رجب: ص۶۲۷ .

ويبدو أنّ قضيّه التسامح غير مختصّه بالشيعه،بل قد روت العامّه مثلها، ومنها الخبر الذى رواه صاحب كتاب «عدّه الدّاعى» بأسانيده عن العامّه، عن مروان، قال: روى عبد الرحمن الحلوانى مرفوعاً إلى جابر بن عبد اللّه الأنصارى، قال:

«قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : من بَلَغه من اللّه فضيله فأخذ بها، وعمل بما فيها إيماناً باللّه ورجاء ثوابه، أعطاه اللّه تعالى ذلك، وإن لم يكن كذلك».

وعليه يبدو أنّ القضيّه مجمعٌ عليها عند الفريقين(۱).

فى البحث عن مدلول أخبار من بلغ

فى البحث عن مدلول أخبار من بلغ

الأمر الثانى: ويدور البحث فيه عن مدلول هذه المجموعه من الأخبار، بعد الإشاره إلى عدم الحاجه للبحث عن إسنادها، والتكلّم فيه، بعدما عمل المشهور بها، وكان فتواهم على طبقها، فضلًا عن أنّ بعضها معدودٌ من الأخبار الصحاح، فلا إشكال من حيث السند، بل البحث يقع فى مرحلتين:

المرحله الاُولى: فى مقام الثبوت والتصوّر، وما يوجب فيه الكلام بحسب الدلاله والإشكال، فيقع الكلام فى دلالتها وبيان الوجوه المحتمله فيها، فقد ذكروا لها خمسه وجوه:

الوجه الأوّل: أن يكون مفادها هو الاستحباب الشرعى، بأن يصير العمل بعد البلوغ ذا مصلحهٍ مقتضيه للاستحباب،نظير ما لو كان ما أخبر به العادل ذو مصلحهٍ فى إخباره، لترتّب الثواب على نفس العمل، فالمستفاد من قوله عليه السلام : «فعمله» أو «ففعله» هو الأمر بالفعل: .

۱- جامع أحاديث الشيعه: ج ۱ / ۹۳ الطبعه الاُولى .

إمّـا لأجل أنّ الجمله الخبريّه تكون فى مقام الإنشاء وتفيـد الطلب كما قيل، نظير قوله عليه السـلام : «تسـجد سـجدتى السـهو» أو «يعيد صلاته» وغيرها.

أو يفهم الأمر بالدلاله الالتزاميّه من سـياق هذه الجمله، نظير قوله: (من سـرّح لحيته فله كذا)، حيث يفهم منه أنّ التسريح مستحبٌّ شرعى ومحبوب عند اللّه، فيستدلّ بوجود الأمر بالدلاله الإنّيّه، أى من بيان الثواب يُفهم وجود الأمر الاستحبابى، فهكذا يكون فى المقـام حيث يـدلّ قوله عليه السـلام : «من بلغه ثوابٌ فعمله أوتيه ذلـك الثواب» أنّ ذلك العمل يصـبح له مصـلحه بواسـطه هـذا البلوغ، يكون متعلّقاً للأمر الاسـتحبابى الشـرعى، نظير سائر العناوين المغيّره للأحكام كالضرر والعُسر والنذر والإكراه من العناوين الثانويّه.

الوجه الثـانى: أن تكون الجمله الخبريّه أيضـاً بمعنى الإنشاء، ولكن مفادها هو الحكم المولوى الطريقى لا النفسـى، فيرجع حينئذٍ إلى تتميم الكشف فى قول المبلّغ، وحجيّه أخبـار الضـعاف فى الحكم الاسـتحبابى، نظير الأـوامر الـدالّه على حجّيه خبر الواحـد، فتكون هـذه الأخبار حينئـذٍ مخصّـِصه لما دلّ على اعتبار الوثاقه والعـداله فى رواه الأخبار، فكأنّها تدلّ على أنّ ما يعتبر فيه الوثاقه والعداله إنّما يكون فى الخبر القائم على الحكم الإلزامى، لا مطلقاً حتّى الخبر القائم على الحكم الاستحبابى.

الـوجه الثـالث: أن يكون قوله عليه السـلام : «من بلغه شـىءٌ من الثواب فعمله أوتيه»، إرشـادٌ إلى حكم العقـل بحسن الانقيـاد فى مورد بلوغ الثواب، واحتمال المطلوبيّه، كما يقتضـيه ظهور قوله عليه السـلام : طلب قول النبىّ صلى الله عليه و آله والتماس ذلك الثواب، بل وظهور تفريع العمل عليه بقوله عليه السلام : «فَعمِله» حيث يكون تمام ذلك كنايه عمّا يرشده العقل

من الانقياد والإطاعه الحُكْميّه، الموجبه لترتّب الثواب عليه بثواب الانقياد الذى يحكم به العقل، فيكون حكماً إرشاديّاً.

الوجه الرابع: أن يكون مفادها مجرّد الإخبار عن فضل اللّه سبحانه،من غير نظر إلى حال العمل وقبل صدوره، وأنّه على أىّ وجه يقع، بل تكون ناظره إلى العمل بعد وقوعه، وأنّ اللّه تعالى بمقتضى فضله ورحمته يعطى الثواب الذى بَلَغ العامل، وإن تخلّف قول المبلّغ عن الواقع، ولم يكن الأمر كما أخبر به، وحينئذٍ لا تكون الروايات بصدد بيان حال العمل قبل وقوعه وأنّه مستحبٌّ، ولا فى مقام بيان إلقاء شرائط حجّيه الخبر الواحد فى المستحبّات.

الوجه الخامس: بأن تكون الروايات من قبيل أخبار الاحتياط، يعنى كأنّه أراد الترغيب على الاحتياط بإتيان ما يَحتمل الاستحباب، أو ما يحتمل الوجوب بطريقٍ أولى، وهو المستفاد من كلام صاحب «عنايه الاُصول» حيث قال:

(بل رتّب على ما يظهر من الأخبار كما تقدّم قبلاً على العمل المأتى به بداعى البلوغ، وبداعى احتمال الثواب، وهو عباره اُخرى عن الاحتياط،ولا كلام لنا فى رجحانه عقلاً واستحبابه شرعاً، فتأمّل جيّداً).

هذه هيالمحتملات التيذكروهافيأخبار من بلغ فيمرحله الثبوت والتصوّر.

وأمّا الكلام فى مرحله الإثبات والاستظهار: فنقول:

أمّا الاحتمال الخامس: ففيه ما لا يخفى إن اُريد ما هو ظاهر كلامه،لوضوح أنّ أخبار الاحتياط أعمّ من أخبار من بلغ، لأنّ الثانيه تختصّ بما إذا قام على شىء من الثواب حديثٌ ضعيفٌ ثمّ عمل به المكلّف، وهذا بخلاف أحاديث الاحتياط، فإنّها وردت فى أصل الشُّبهات، سواء كانت الشبهه لأجل فقدان النصّ،أو قيام

النصّ ضعيفاً، أو لإجمال النصّ، أو لأجل تعارض النصّين، فدعوى كونها من أخبار الاحتياط ممّا لا يمكن المساعده معه.

ولعلّه قصد بتطابقهما أنّه يستفاد من تلك الأخبار الاحتياط فى الإتيان بالمستحبّات المحتمله، فله وجه وإن كان خلافاً لظاهر كلامه.

البحث عن مدلول أخبار التسامح

البحث عن مدلول أخبار التسامح

وأمّا الاحتمال الرابع: بأن يكون مفاد الأخبار هو الإخبار بالنظر إلى حال ما بعد وقوع العمل لا حال صدوره وقبله، فيكون إخباراً عن تفضّل اللّه ورحمته لمن عمل، حتّى لا ينافى كون عمله بالأخبار مطابقاً بما هو المعتبر فى مقام العمل به من الوثاقه والعداله.

وبعباره أُخرى: لزوم رعايه شرائط العمل بخبر الواحد فى المستحبّات، بمثل ما يجب مراعاتها فى الواجبات.

ففيه: أنّه بعيدٌ عن ظاهر تلك الأخبار، لأنّ الظاهر كونها مسوقه لبيان حال العمل قبل صدوره من العامل، والحثّ والترغيب نحوه بالإيجاد، إذ بلوغ الثواب كنايه عن ثبوت مقتضيه، خصوصاً المتضمّنه منها لذكر الأجر، الظاهر فى الاستحقاق لا التفضّل، لكن استحقاقاً قد جعله الشارع على نفسه تفضّلاً منه.

مع أنّه لا ينحصر وجه صدور العمل كونه عن اعتمادٍ على قول المبلّغ بما يعتمد عليه فى سائر الموارد، لأنّه كما قد يكون الخبر الصحيح داعياً على العمل، كذلك قد يكون الدّاعى عليه هو الاحتمال ورجاء المطلوبيّه، ورجاء الوصول إلى الواقع، خصوصاً فى الأحكام غير الإلزاميّه، ومعه لا يبقى مجالٌ لحمل تلك

الأخبار على صوره كون الخبر واجداً لشرائط الحجّيه .

فبقى هنا احتمالان أخيران مذكوران هنا :

أمّا الاحتمال الأوّل: وهو كون نفس العمل بملاك البلوغ مستحبّاً مولويّاً وهو الذى يظهر من صاحب «الكفايه»، حيث صرّح بذلك بقوله بعد نقل حديث هشام؛ أنّه ظاهرٌ فى أنّ الأجر كان مترتّباً على نفس العمل الذى بلغه عنه أنّه ذو ثواب، فمعنى هذا هو كون البلوغ بنفسه موجباً لتحقّق مصلحةٍ فى العمل نفسه حتّى يجعله محبوباً عند اللّه، ولو كان فى الواقع خلاف ذلك .

وقد نسب المحقّق الخراسانى هذا الاحتمال إلى المشهور، حيث قال فى آخر كلامه بعدما جعل المقام من قبيل ماورد فى (من سرّح لحيته فله كذا) الكاشف عن أنّ التسريح محبوبٌ ومأمورٌ به بالأمر الاستحبابى من هذه الجهه، قال: (ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمّل)(۱).

أقول: ولعلّ وجه التفهّم :

إمّا إشاره إلى هذه النسبه، بأن لا يكون مراد المشهور هو هذا الاحتمال، لإمكان أن يكون مقصودهم هو ما ذكره المحقّق النائينى من الاحتمال الثانى المذكور هنا، وهو كون الاستحباب طريقى راجعٌ إلى حجّيه الخبر الضعيف والحكم الاستحبابى، لا الاستحباب النفسى، كما قد يؤيّد هذا الاحتمال وصفهم لهذه الأخبار ولما يتضمّنها بالتسامح فى أدلّه السنن، حيث ظاهر هذا الكلام يفيد أنّ المسأله اُصوليّه وهو إلغاء احتمال الخلاف فى الخبر الضعيف فى المستحبّات، وإن كان تعبيرهم بالاستحباب الشرعى قد يوجبُ تأييد كلام المحقّق الخراسانى .

۱- كفايه الاُصول: ج۲ / ۲۰۰ .

بأن تكون المسأله فقهيّه، وأنّها جميعها تفيد الاستحباب النفسى المولوى.

أو إشاره إلى أصل المطلب من التأمّل فى صحّه مدّعاه،بأن لا تكون الأخبار مسوقه لبيان الحكم الاستحبابى النفسى على نفس العمل بعد البلوغ، لأنّه يشاهد فى الأخبار ما يوجبُ خلاف ذلك، لأنّ إتيان العمل كان بملاك البلوغ بداعى احتمال المطلوبيّه والثواب، ولذلك صرّح عليه السلام فى بعض الأخبار: «فعمله التماساً لذلك الثواب» أو «طلباً لقول النبىّ صلى الله عليه و آله » وغير ذلك .

مضافاً إلى أنّ الشىء لا ـ ينقلب عمّا هو عليه، لأنّ ما لا مصلحه فيه أصلًا، أو كان فيه مفسده، كيف يمكن أن يصير بذاته ذا مصلحه مقتضيه للثواب، وعليه فلابدّ أن يكون ذلك من جهه كون البلوغ جهه مؤيّده لاقتضاء الثواب لا نفس العمل.

واستشهاده بمثل قوله: (من سرّح لحيته فله كذا) ليس فى محلّه، لأنّ مفاده دالٌّ على استكشاف الأمر الشرعى فيه من جهه انحصار مناط المثوبه عليه بالإطاعه الحقيقيّه، بلحاظ انتفاء البلوغ من الخارج، وعدم احتمال رجحانه أيضاً مع قطع النظر عمّا دلّ على ترتّب المثوبه عليه، بخلاف المقام حيث كان ظهور الأخبار فى داعويّه البلوغ والاحتمال لنفس العمل، فإنّه قد ينطبق عليه الانقياد أو عنوان بيان إلقاء الخلاف فى حجّيه الخبر الضعيف ، وعليه فاستفاده الأسباب منه مشكلٌ.

البحث عن نظريّه المحقّق النائينى حول مدلول أخبار التسامح

البحث عن نظريّه المحقّق النائينى حول مدلول أخبار التسامح

وأمّا ما احتمل من أنّ المراد من هذه الأخبار إلغاء الخلاف فى حجّيه خبر الضعيف، لتكون المسأله اُصوليّه، وهو الذى اختاره المحقّق النائينى قدس سره ، بل نسبه

إلى الشسيخ قدس سره باختيار ذلك، حيث قال فی فوائده:

(وإن كان يظهر من الشيخ قدس سره كون المسأله اُصوليّه على كلّ حال، لأنّه لا حظّ للمقلّد فيها، ولا يجوز للمفتى الإفتاء بمفاد الأخبار، فإنّه لا يمكن للعامّى تطبيق القاعده الكلّيه على مواردها، وتشخيص جزئيّاتها، لأنّ معرفه شرائط الحجّيه وإنّ قول المبلّغ فاقدٌ لها، وأنّه ليس له معارض، أو التخلّص عن معارضه، ممّا يختصّ بالمجتهد، فالمسأله لا تكون فقهيّه.

إلى أن قال: ولا يبعد أن يكون الوجه الثانى وهو كون المسأله اُصوليّه أقرب كما عليه المشهور، حيث إنّ بنائهم فی الفقه على التسامح فی أدلّه السنن، وقد عرفت أنّ ظاهر العنوان لا ينطبق إلّا على القول بإلغاء شرائط الحجّيه فی الخبر القائم على استحباب الشیء). انتهى محلّ الحاجه هنا(۱).

ثمّ إنّه رحمه الله تعرّض لاُمور قبل هذه العباره لتوضيح هذا الوجه، بعد بيان أنّ مقتضاه هو حجّيه الخبر الضعيف فی المستحبّات مطلقاً، أی سواءً كانت واجدةً للشرائط من الوثاقه والعداله، أم لم تكن واجده، قال:

(فإن قلت: كيف تكون أخبار من بلغ مخصّصه لما دلّ على اعتبار الشرائط فی حجّيه الخبر، مع أنّ النسبه بينهما العموم من وجه، لأنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط أعمٌّ من الخبر القائم على الوجوب أو على الاستحباب، وأخبار من بلغ وإن كانت مختصّه بالقائم على الاستحباب، إلّا أنّه أعمٌّ بالنسبه إلى الواجد للشرائط والفاقد، ففی الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار من بلغ على ما دلّ على اعتبار الشرائط فی الخبر. .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۴۱۵ .

فأجاب: بأنّ أخبار الباب ناظره إلی إلغاء الشرائط فی الأخبار القائمه علی المستحبّات، فتکون حاکمه علی تلک الأدلّه، فلا تلاحظ النسبه فی الحکومه، مضافاً إلی أنّ الترجیح بها یکون لعمل المشهور بها، مضافاً إلی أنّه لو قدّمت تلک الأدلّه علی أخبار الباب، لم یبق لأخبار من بلغ مورد بخلاف عکسه، لأنّ الواجبات والمحرّمات تبقی تحت تلک الأدلّه).

هذا خلاصه ما ذکره فی تأیید هذا الوجه(۱).

البحث عن نظریّه المحقّق الخمینی حول مفاد أخبار التسامح

البحث عن نظریّه المحقّق الخمینی حول مفاد أخبار التسامح

أورد علیه المحقّق الخمینی قدس سره أوّلاً: بالمنع عن کون أخبار الباب مفادها إلغاء احتمال الخلاف، وأنّ المؤدّی هو الواقع، لأنّه ینافی مع فرض عدم صدور الحدیث، کما هو صریح قوله علیه السلام : «وإن کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یقله»، وإن شئت أن تعرف التنافی فاجمع بینهما، بأن یقال: (ما أدّی عنّی فعنّی یؤدّی، وإن لم یکن المؤدّی عنّی ولم یصدر عنّی)، فإنّه کلامٌ مستهجن متناقض.

وفیه: إنّ إیراده رحمه الله لا یخلو عن مسامحه، لأنّ معنی إلغاء الخلاف هو عدم الاعتناء باحتمال إن لم یقله ولم یؤدّ، وإن کان فی الواقع قد یتّفق کذلک، ولذلک قد یصرّح أحدٌ فی مقام تثبیت حجّیه قول أحدٍ بأنّ: (قوله قولی وإن لم أکن فی الواقع قلته) حیث یرید بذلک تثبیت الحجّیه علی کلامه مطلقاً، فإظهار أنّ حجّیته ثابته وإن لم یکن رسول اللّه صلی الله علیه و آله قاله، لا ینافی مع إلغاء احتمال الخلاف، فإشکاله غیر وارد، فلیتأمّل. .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۴۱۳ .

ثمّ أورد رحمه الله ثانیاً: بأنّ أخبار الباب لا تکون معارضه مع تلک الأدلّه،حتّی تلاحظ النسبه بالتخصیص أو التعارض، إذ لا منافاه بین أن یکون خبر الثقه حجّه ومطلق الخبر حجّه فی المستحبّات، فالنسبه وإن کانت عموماً وخصوصاً من وجه إلاّ أنّهما متوافقان، فلا تعارض بینهما.

أقول: وفیه ما لا یخفی، لأنّ المعارضه واقعه بین منطوق أخبار الباب من حجّیه مطلق الخبر ومفهوم أدلّه اعتبار الشرائط، حیث یفهم عدم حجّیه خبر غیر الثقه فی المستحبّات، من الأدلّه الدالّه علی ذلک مثل آیه النبأ علی القول بالمفهوم أو غیرها من سائر الآیات والروایات.

نعم، علی من لا یعتقد ذلک یکون الإشکال بالنسبه إلیه مبنائیّاً لا بنائیّاً.

نعم، الإشکال بأنّ الحکومه غیر معلومه هنا، لعدم معلومیّه أنّ أخبار الباب ناظره إلی تلک الأدلّه من جهه التفسیر أو التوضیح أو التصرّف فی جههٍ من جهاتها ممّا به قوام الحکومه، وإن کان بظاهرها یوهم ورودها بذلک، ولکن بعد التأمّل فی ملاحظه إطلاق أدلّه تلک الأخبار، من لزوم رعایه الشرائط الشامل للمستحبّات، فلابدّ أن یکون خروجها عن تلک الأدلّه بواسطه هذه الأخبار بالحکومه، بالنظر إلی خصوص المستحبّات، لأنّها تکون حینئذٍ ناظره إلی بیان إلغاء تلک الشرائط بالنسبه إلیها .

نعم، عمل المشهور بقاعده التسامح فی أدلّه السنن لا یکون معلوماً بکونه لما ذکره، لإمکان أن یکون وجه عملهم أحد الوجوه المذکوره، وإن کان تمسّکهم بهذا العنوان أی التسامح فی أدلّه السنن مؤیّد ومرجّح لذلک الاحتمال.

ولکن یُدفع بذکر الاستحباب الشرعی فی کلامهم المؤیّد کون المسأله فقهیّه لا اُصولیّه.

أقول: ولكن الإنصاف استبعاد كون أخبار الباب وارده لإلغاء القواعد الاُصوليّه وهى إثبات حجّيه خبر الضعيف، حتّى لا يكون للمقلّد فيها حظّ، وتكون الأخبار مختصّه للمجتهدين، بل الظاهر أنّ هذه الأخبار بصدد بيان حكمٍ فقهىّ يتعلّق بجميع الناس، وهو أنّ مَن بَلَغهُ ثوابٌ على عملٍ فليأت به حتّى يحصل ذلك الثواب، فيكون فى مقام ترغيب الناس وحثّهم على القيام بأداء المستحبّات لئلاّ يفوت منهم بواسطه تركهم العمل بأخبار الضعاف عدّه من المستحبّات الواقعيّه، لما يشاهده المولى من أنّ الناس لا يهتمّون عند نقلهم لأخبار المستحبّات بوجود شرائط الحجّيه، كما يلاحظون ويهتمّون بذلك فى مثل الواجبات والمحرّمات، فكذلك يرى المولى أنّه لو اعتبر فى باب المستحبّات ما اعتبره فى غيرها، لأوجب تفويت كثيرٍ من المستحبّات التى وصلت إلى الطبقات اللاّحقه بسلسله رواه ضعيفه، ولم يلحظ فيها ما لوحظ فى غيرها، ولذلك خاطبنا بمثل هذه الطائفه من الأخبار ليرغب الثواب على فعلهم.

وعليه، فلا منافاه حينئذٍ بأن يكون نفس العنوان الذى ذكرناه أمراً محبوباً للمولى، ومقتضياً لمصلحه جعل الاستحباب، لا لنفس العمل بذاته، بل بما أنّه بلغه أنّه ذو ثوابٍ، فيكشف الأمر المتعلّق بهذا العنوان بواسطه هذه الأخبار .

وأمّا كون العقل بنفسه يحكم بحسن ذلك، ليكون الثواب حينئذٍ ثواباً على الإنقياد والإطاعه الحُكميّه، كما يظهر ذلك من المحقّق العراقى والحكيم والخوئى وغيرهم تبعاً للشيخ رحمه الله فى بعض كلامه .

أمرٌ غير مستنكر، إلاّ أنّه لا يوجب أن لا يكون للشارع حكماً استحبابيّاً، لما قد عرفت تفصيل الكلام فى باب حُسن الاحتياط، من إمكان الجمع بين حكم

العقل بالحسن، وكون الشارع حَكَم بحكم مولوى نفسى على استحبابه، ولعلّ هذا هو مراد المشهور، ولأجل كون الثواب مقتضياً حتّى مع وجود خبرٍ ضعيف، عنون أصحابنا هذا الأمر بالتسامح فى أدلّه السنن، من دون أن تكون الأخبار مخصوصه لذلك، حتّى يقال إنّه مسأله اُصوليّه لا ـ فقهيّه يكون للمقلّد فيها حظّ كما كان للمجتهد، كما أنّ نتيجه إعطاء الثواب مع هذا البلوغ هو حجّيه الخبر،وترتّب الأثر عليه، ولو كان ضعيفاً، ولعلّه المعنى الذى أراده المحقّق الخراسانى حيث عبّر أنّ هذه الأخبار تفيد الاستحباب لا نفس العمل مع صرف النظر عن البلوغ.

وعليه، فدعوى استحباب الإتيان بداعى تحصيل الثواب، وكون استحبابه كسائر المستحبّات دعوى غير مجازفه، وهذا ما اعترف المحقّق الخمينى رحمه الله وإن قال بأنّ استفاده الاستحباب الشرعى فيها مشكلٌ، وأجبنا عنه بأنّه لا إشكال فيه ويساعده كلام المشهور من أنّ مقصودهم من الاستحباب هذا المعنى، واللّه العالم.

وأمّا الاحتمال الثالث: وهو أن يكون الثواب ثواب الانقياد والإطاعه الحُكميّه، لأجل الإتيان بداعى المحبوبيّه كما فى الاحتياط، غير مسموعٍ:

أوّلاً: لأنّ مقتضى ذلك ليس إلاّ المدح والثناء لا الثواب والأجر، وقد عرفت ظهور الأخبار فى الاستحقاق المترتّب على العمل مع عنوانه، لا على وصف الفاعليّه المسمّى بالانقياد.

وثانياً: إن سلّمنا وجود الثواب فى الانقياد أيضاً وليس هو كالثواب الموعود على العمل بواسطه البلوغ، مع أنّ ظاهر الأخبار هو إعطاء الثواب بما بلغه، فهو يؤيّد كون الثواب غير ثواب الانقياد كما لا يخفى .

وعليه، فالأقوى عندنا أنّ هذه الأخبار تدلّ على ثبوت الاستحباب

الشرعی علی العنوان الخاصّ وهو البلوغ، فیکون وزان هذا المستحبّ وزان سائر المستحبّات الشرعیّه، واللّه العالم.

***

فی البحث عن الثمره المترتّبه علی النزاع

فی البحث عن الثمره المترتّبه علی النزاع

الأمر الثالث: البحث عن الثمره المترتّبه علی هذا النزاع والاختلاف،وبیان الفروع والتنبیهات المتفرّعه والمترتّبه علی أخبار من بلغ، ولذلک نقول:

التنبیه الأوّل: فی بیان ما یترتّب علی الأقوال والمذاهب من الثمرات.

قال المحقّق العراقی: إنّه علی مبنی کون الاستفاده منها هو الاستحباب المولوی، تصبح الأخبار المذکوره مختصّه بمن قام عنده خبرٌ ضعیف علی الوجوب أو الندب، فحینئذٍ للفقیه استنباط هذا الحکم من الدلیل والإفتاء بمضمونه من الاستحباب لمن بلغ إلیه الثواب، دون من لم یبلغه حیث لا یحقّ للفقیه الفتوی باستحبابه، لعدم شمول الحکم ثبوتاً لمثله لتقیید الاستحباب بما بلغ.

ولا تُجدی نیابه المجتهد عن المقلّد فیه، لأنّ ذلک إنّما یکون فیما إذا کان الدلیل شاملاً له ثبوتاً، وما أفتی علیه المشهور باستحباب العمل مطلقاً من غیر تقیید لمن بلغ محلّ إشکال .

نعم، یصحّ نقل الخبر أوّلاً للمقلّد، بأن یقال له إنّ فی المورد حدیثٌ ضعیف، ثمّ الفتوی بالاستحباب .

اللَّهُمَّ إلاّ أن یُحمل فتواهم بالاستحباب مطلقاً عن فهمهم من البلوغ ما یعمّ البلوغ إلی المقلّد نفسه، ومن هو نائبٌ عنه فی الفحص عن الأدلّه(۱).

أورد علیه المحقّق الآملی فی «مجمع الأفکار»: بأنّ مثل أخبار من بلغ یکون مثل البراءه، کما أنّها للمجتهد والمقلّد، ویکون المجتهد نائباً عنه فی الاستنباط، مع .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۸۱ .

أنّ المقلِّد لا يكون شاكّاً بالفعل ، بل غير ملتفتٍ إلى الحكم أصلاً حتّى يشكّ فيه ، مع ذلك يقولون بصحّه الإفتاء بها ، فكذلك فى المقام مع عدم كون البلوغ فعليّاً للمقلّد ، يكفى فعليّته بالنسبه إلى المجتهد، ويكون نائباً عنه فى ذلك، هذا فى الشُّبهات الحكميّه.

وفى الموضوعيّه أيضاً يكون الاستصحاب مثلاً وهو أحد من الاُصول فقهاً محضاً، وينوبُ المجتهد عن المقلّد فى بيان الحكم، والمقام أيضاً فيه يكون المجتهد نائباً عن المقلّدين فيه، هذا) انتهى كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلا التقريرين:

أمّا الأوّل: فلأنّ البلوغ إذا كان بمعناه الفقهى لا الاُصولى، فهو يكون أعمّ من بلوغ متن حديث أو مضمونه الذى يستفيد منه المجتهد وينقله للمقلّد بصوره الإفتاء بأنّه مستحبٌّ، لوجود الملازمه خارجاً بين الاستحباب ووجود الثواب، فالمقلّد الآتى والعامل بهذا المستحبّ ليس مقصوده إلّا تحصيل الثواب الموعود على ذلك العمل، ولو لم يعلم بنحو التفصيل، فيصحّ الحكم بثبوت الثواب عليه بواسطه نفس هذه المطالبه الارتكازيّه، لأنّ فضله ورحمته وسعت كلّ شىء، فالبلوغ أعمٌّ من الذى ذُكر له متن الحديث،أو ما يفهم ذلك بالملازمه، فلا يكون المجتهد هنا إلّا واسطه فى الفحص والبلوغ .

ومن ذلك يظهر صحّه دعوى كفايه البلوغ لإثبات الاستحباب ممّا يقام عليه الشهره أو الإجماع المنقول، ولذلك حكمنا فى باب الفقه باستحباب أكثر المستحبّات التى لم يرد فيها حديثاً أو خبراً دالاًّ عليه سوى الشهره والإجماع، كما .

۱- مجمع الأفكار: ج۳ / ۳۷۶ .

هو الحال فی کثیرٍ من المستحبّات الثابته فی الصلاه وفی بابی الأطعمه والأشربه، فلو حکمنا بلزوم الاقتصار علی ورود الخبر الضعیف، اقتضی الجمود فی العباره علی خصوص بلوغ نصّ الحدیث لا ما هو منقول بمعناه، ولا أظنّ التزام الخصم بذلک، وعلیه فالقول فیه بالتعمیم یناسب مع فضله العمیم.

وأمّا عن الثانی فلأنّ البراءه إنّما کانت فی حقّ من کان شاکّاً بالفعل،وإن کان استنباطها من الأدلّه من وظیفه المجتهد، فما دام لم یحصل للمقلّد شکٌّ لا یمکن له إجراء البراءه، فلا معنی لنیابه المجتهد عنه فی الشکّ، بل نیابته کانت من جهه الاستنباط، وهو لیس نیابه حقیقیّه، لأنّ ذلک کان من وظیفته أوّلاً وبالذات، فتشبیه المقام بهامّمالایرجع إلیمحصّل،وهکذایکون الحال فیالاستصحابفیالموضوعات .

وبالجمله: ظهر أنّ المختار عندنا علی مسلکنا ثبوت الاستحباب الشرعی لمن بلغ إلیه الثواب، وأنّه یثبت ولو بالبلوغ بصوره الدلاله الالتزامیّه،وبصوره الفتوی بالاستحباب عن ناحیه مقلّده کما لا یخفی، کما صرّح سیّدنا المحقّق الخوئی بهذا التعمیم فی البلوغ دون الاستحباب .

وأمّا علی ما ذهب إلیه المحقّق النائینی ومن تبعه، بکون المستفاد من أخبار من بلغ هو الحجّیه لمطلق الخبر فی المستحبّات، بأن یکون الحکم طریقیّاً.

فقد علّق علیه المحقّق العراقی فی «نهایه الأفکار» بأنّه لا محذور فی الفتوی باستحباب العمل علی الإطلاق لجمیع المکلّفین، فینفی علی طبق مضمونه من استحباب ذات العمل واقعاً، وإن کان دلیل اعتبار هذا الطریق مختصّاًبالمجتهد، لکونه هو البالغ إلیه الثواب، هذا.

ولکن أورد علیه الآملی قدس سره : (بأنّ الخطابات طُرّاً بالنسبه إلی المسائل الاُصولیّه

کخطابات الاستصحاب والبراءه، وبالنسبه إلى المسائل الفقهيّه،يشترک فيها العالم والجاهل، والمجتهد والمقلّد، لکن المقلّد إذا لم يکن له شأن فهم الأحکام يکون المجتهد نائباً عنه فی کلّ ما هو وظيفته، ولا يکون الاختصاص فی الخطاب بالمسائل الفقهيّه بالنسبه إلى المکلّفين کما هو واضح، فلا فرق بين کون مفاد أحاديث من بلغ مسأله اُصوليّه أو فقهيّه، ولا يکون القسمه فی إحداهما دون الاُخرى)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فی کلامه قدس سره ، لوضوح الفرق بين الخطابات، إذ من الواضح أنّ المراد من الخطاب فی قوله عليه السلام : نحن نلقی إليکم الاُصول وعليکم أخذ الفروع عن الاُصول، هو من کان شأنه ذلک لا مثل عامّه المکلّفين البعيدون عادةً عن مثل هذه المباحث الدقيقه، بخلاف مثل قوله تعالى: «وَللّه ِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، أو قوله تعالى: «کُتِبَ عَلَيْکُمُ الصِّيَامُ»، أو «أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّکَاةَ» وغيرها ممّا يدلّ على اشتراک العالم والجاهل فيه، مضافاً إلى وجود دليلٍ آخر يفيد الاشتراک فی مثل تلک الاُمور، وهی الأخبار المتوجّهه إلى عامّه الناس والمکلّفين مثل قولهم عليهم السلام : «فارجعوا إلى رواه أحاديثنا»، و«من نظر فی حلالنا وحرامنا».

وعليه، إذا سلّمنا دلاله أخبار الباب على أنّها لإفاده حجّيه مطلق الخبر الوارد فی المستحبّات، فلا شکّ أنّها تکون متوجّهه إلى من شأنه أن يتوجّه إليه وليس هو إلاّ المجتهد، إذ هو الذی يعرف أن يقيّم أفراد سلسله رواه الحديث من قوّتها وضعفها، وتحصيل معارضها وطريقه الخروج عن صوره المعارضه،وأمثال .

۱- مجمع الأفکار: ج۳ / ۳۷۷ .

ذلک، فللفقیه الإفتاء بحجیّه من بلغ إلیه الثواب بخبر ضعیف وإن لم یبلغ الخبر لمقلّدیه، وحینئذٍ یصبح العمل بما فی مضمون الحدیث مستحبّاً لجمیع المکلّفین، لصیرورته حجّه مثل سائر الأخبار المعتبره الواصله إلیهم. فکما یثبت الاستحباب بتلک الحجج الشرعیّه، هکذا یثبت بهذه الأحادیث الضعیفه.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالإرشاد علی مسلک القوم، حیث قال المحقّق العراقی فی نهایته: (فالأمر فیه أشکل، حیث لا مجال حینئذٍ للفتوی بالاستحباب مطلقاً ولو مع التقیید بعنوان البالغ إلیه الثواب، کما لا یجوز للفقیه البناء باستحبابه فی حمل نفسه، بل اللاّزم هو الإتیان بالعمل برجاء المطلوبیّه، کما أنّه فی مقام الفتوی لابدّ أیضاً من التقیید بهذا العنوان، کقوله: لا بأس بالعمل به رجاء)، فتدبّر. انتهی کلامه(۱).

أقول: ولقد أجاد فیما أفاد إن سلّمنا مسلکهم، لأنّهم لا یقولون إلاّ بحُسن الإتیان عقلاً برجاء المطلوبیّه.

. ***

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۸۱ .

البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحبّ وعدمه

البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحبّ وعدمه

التنبيه الثانی: بناءً علی القول باستفاده الاستحباب من أخبار الباب، فهل هناک فرقٌ بین أن یکون الخبر الضعیف الوارد مقیّداً لاستحباب الشیء، وبین إفادته الوجوب أم لا ؟

قال المحقّق البجنوردی: (لا فرق بینهما لاتّحاد المناط، وهو بلوغ الثواب والأجر فیهما، کما أنّه بناءً علی سائر الاحتمالات أیضاً لا فرق فی تحقّق الموضوع وصدق البلوغ بینهما.

نعم، بناءً علی استفاده حجّیه الخبر الضعیف فی باب الاستحباب،کما تکون المسأله اُصولیّه کما بیّنا، فالخبر الضعیف الدالّ علی وجوب شیء لا یثبت به مؤدّاه، أعنی وجوب ذلک الشیء، وهل یثبت به الاستحباب بناءً علی هذا الاحتمال لا یبعد ذلک .

أمّا الأوّل : أی عدم ثبوت الوجوب به ، فمن جهه أنّ المفروض دلاله هذه الأخبار علی حجّیه الخبر الضعیف بالنسبه إلی الاستحباب ، لا فیما إذا کان مفاده الوجوب.

وأمّا الثانی: فمن جهه أنّ الخبر الضعیف الذی دلّ علی وجوب شیء یدلّ بالدلاله التضمنیّه علی مطلوبیّته ورجحانه فی ضمن دلالته علی وجوبه بالدلاله المطابقیّه، ویمکن أن یکون حجّهً باعتبار دلالته التضمّنیّه بواسطه هذه الأخبار، وإن لم یکن حجّه فی مدلوله المطابقی، ولا ملازمه فی الحجّیه بین الدلالتین، ولکنّه لا یخلو عن إشکال)، انتهی محلّ الحاجه(۱) .

۱- منتهی الاُصول: ج۲ / ۲۱۶ .

أقول: ولعلّه كذلك، لأنّ الدلاله التضمّنيه على الثواب تكون فرعاً على دلالته المطابقيّه وليست بمستقلّه، فإذا فرضنا عدم ثبوت الدلاله المطابقيّه انتفت الدلاله التضمّنيه فى ضمنها.

اللّٰهُمَّ إلاّ أن يقال بدخول هذا العنوان فيمن بلغه الثواب مستقلاًّ،لتشمله الأخبار بصوره الاستقلال، فإذا أتى بنحو رجاء درك الثواب لا بنحو الوجوب محتملاً، كان مستحقّاً للثواب بما رجى إليه، وإن لم يثبت الوجوب بتلك الأخبار فهو أمرٌ غير مقيّد، كما اختاره المحقّق العراقى، بل يمكن إلحاق صوره استفاده الأمر الطريقى منها المنتج لحجيّه الخبر الضعيف إليه، غايه الأمر يبعّض فى مضمونه، فيؤخذ به من جهه دلالته على أصل الرجحان، ويترك دلالته على المنع عن النقيض.

وأمّا بناءً على الإرشاد فالأمر واضح، وما ذكرناه تبعاً للمحقّق العراقى لا يكون ملاك كلامنا على عدم بساطه الإراده الشديده والإراده الضعيفه، حتّى تكون من قبيل الحِصص كما نسب ذلك إلى المحقّق الآملى رحمه الله ، فأشكل عليه بفساد مبناه، لما قد عرفت وجه كلامنا من استقلال شمول الأخبار لمثل دلالته على الرجحان، خلاف ما يفهم من ظاهر كلام البجنوردى.

وعليه، فالإشكال وارد عليه لا علينا.

***

البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئيّه والشرطيّه وعدمه

البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئيّه والشرطيّه وعدمه

التنبيه الثالث: لا يخفى أنّ المستفاد من أخبار الثواب تابع لما تدلّ عليه بواسطه الخبر الضعيف:

تارةً: تدلّ على استحباب شيء باستحباب نفسي استقلالي.

وأُخرى: بكونه جزءاً واجباًلواجبٍ أو لمستحبٍّ، أو جزءاً مستحبّاًلأحدهما.

ثالثه: تدلّ على كونه شرطاً كذلك .

قال المحقّق العراقي: إنّ أخبار الباب توجب إثبات ما هو مدلول ذلك الخبر الضعيف، فلازمه هو الحكم بجواز المسح ببلّه ماء مسترسل اللّحيه من الأجزاء المستحبّه للوضوء.

وأمّا لو دلّ على كون غسله مستحبّاً مستقلاًّ من دون كونه جزءاً لواجب الوضوء، وقلنا بأنّ الواجب في المسح كون النداوه من بلّه الوضوء، فلا يجوز المسح به، فليس هذا الماء كماء الحاجب، فليس كلّ ما قلنا بدلاله أخبار من بلغ على الاستحباب الشرعي، يوجبُ جواز المسح بتلك البلّه، بل موقوف على ملاحظه دلاله الخبر الضعيف.

نعم، إن قلنا بدلاله أخبار من بلغ على الحجّيه أو على الإرشاد،فلا يجوز المسح به قطعاً، لكونه ماءاً خارجاً عن الوضوء.

هذا ما يستفاد من كلام المحقّق العراقي في نهايته.

أمّا المحقّق الآملي: فقد ذهب إلى عدم إثبات الجزئيّه والشرطيّه من أخبار الباب إن قلنا بكونها من المسأله الفقهيّه، بخلاف ما لو قلنا بدلاله أخبار من بلغ

على الحجّيه، فيصير الخبر الضعيف كالموثّق والصحيح فى الواجب،فيثبت الجزئيّه والشرطيّه على حسب دلاله الدليل.

ثمّ رتّب رحمه الله عليهما الثمره بأنّ المستفاد من كون غَسل مُسترسل اللّحيه جزءً للوضوء، فيصحّ المسح به ، وإلاّ لو كان الثابت أصل الاستحباب فلا.

أقول: ولكن الأولى أن يُقال:

إنّ ملاك جواز المسح ببلّه ماء مسترسل اللّحيه بملاحظه دليل المسح:

إن كان يدلّ على أنّ الواقع هو المسح ببلّه أجزاء الوضوء،فيدور حينئذٍ جواز المسح بها وعدمه على كيفيّه دلاله دليل الخبر الضعيف، وأنّه جزء أو مستحبّ مستقلاًّ؛ فعلى الأوّل يجوز بخلاف الثانى.

وإن دلّ دليل المسح على جواز المسح بالماء الذى يصرف فى الوضوء، ولو بصوره الاستحباب،ولو لم يكن جزءاً؛ فالمسح بمثل هذا الماء والنداوه جائز مطلقاً، إلاّ على القول بعدم إثبات الاستحباب أيضاً، فلا يجوز المسح به مطلقاً.

وأمّا إثبات الجزئيّه والشرطيّه بهذه الأخبار فغير بعيد، لأنّ أخبار من بلغ يدلّ على ثبوت الاستحباب الشرعى بإتيان ذلك الثواب، مع كلّ ما يحتوى الخبر، لا خصوص الثواب فقط.

وعليه، فكلام المحقّق العراقى لا يخلو عن وجهٍ فى المسأله الفقهيّه، كما لا يخلو القول بثبوت الجزئيّه والشرطيّه على كون مفاد الأخبار هو المسأله الاُصوليّه وهى الحجّيه، لأنّ الخبر الضعيف إذا صار حجّه ثبت به الجزئيّه والشرطيّه، إلاّ أن يقال إنّه حجّه فى خصوص الثواب،لا ما يترتّب عليه من الآثار، ولكن الالتزام بالتفكيك مشكلٌ جدّاً .

***

البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمه والكراهه وعدمه

البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمه والكراهه وعدمه

التنبيه الرابع: وهل يلحق الحرمه والكراهه بالوجوب والاستحباب، أم لا؟

أقول: ينبغى الإشاره إلى أنّه بناءً على القول بالإرشاد، ليس مفاد أخبار من بلغ إلّا بيان حسن الاحتياط والانقياد، وهذا المعنى كما يشمل الأعمال وما يترتّب عليه الثواب من الوجوب والاستحباب عند الاحتمال، كذلك يشمل التروك وما يترتّب عليها من الآثار، للقطع بأنّ ترك ما يحتمل الحرمه أو ما يحتمل الكراهه حَسَنٌ عقلاً وشرعاً، فلذلك قال المحقّق العراقى بالتعميم فى صوره القول بالإرشاد، فلا ـ فرق فيه بين كون الثواب مذكوراً أو غير مذكور، كما لا فرق بين كون الثواب مترتّباً على الفعل أو على الترك .

ولكن يظهر من كلام الآملى قدس سره عدم قبوله ذلك، إلاّ ـ أنّ فى ابتداء كلامه وانتهائه اضطراب، ولعلّه من المقرّر، لأنّ المفروض فى أوّل كلامه المذكور فى الأمر الرابع بحسب ترتيبه، كون المستفاد من الأخبار أنّها مسأله اُصوليّه، والظاهر من هذه الجهه إراده كون الأخبار دالّه على حجّيه مطلق الخبر بحسب اصطلاح القوم، والحال أنّ المستفاد من تقريره لكلام المستدلّ بقوله: (لا ـ فرق بين العمل بما هو مراد المولى من جهه الانقياد بين كونه لاحتمال الأمر أو لاحتمال النهى.. إلى آخره) أنّ الأخبار المذكوره تدلّ على الإرشاد.

وكيف كان، فأورد على المستدلّ بقوله:

(وفيه : أنّ الأخبار ظاهره فى العمل الغير الإلزامى الذى يكون لرجاء الثواب، ويكون ظاهراً فى الوجوب، فلا يشمل الترك سواء كان إلزاميّاً أو غيره).

مع أنّه يرد عليه: بأنّ المراد هو استفاده الملاك من الأخبار من ترتّب الثواب على الاحتياط فى إتيان ما فيه الثواب فى فعله،أو الترك فيما فيه الثواب فى تركه، لأنّ العقل كما يحكم بالثواب فى كلا الموردين، كذلك يحكم به الشرع، فلا اختصاص بخصوص الفعل ولا بغير الوجوب .

وكيف كان، على القول بالإرشاد يكون التعميم أقرب بالقبول عند القوم، والخلاف والنزاع إنّما وقع على الفرضين الآخرين،من كون المستفاد هو الاستحباب الشرعى أو الحجّيه فى مطلق الخبر فى المستحبّات:

فقد التزم جماعه بالتعميم والشمول للمكروهات والمحرّمات، كما عليه الشهيد رحمه الله فى«الذكرى» ونَقل الاتّفاق عليه، ووافقه صاحب «وسائل الشيعه»، بل قد نُسب ذلك إلى شيخنا الأنصارى رحمه الله على ما فى «قوامع الفضول»، بل إلى المشهور.

خلافاً للمتأخّرين كالمحقّق العراقى والبجنوردى والآملى، ودليلهم على هذه دعوى ظهور الأخبار فى الفعل، وأنّه لا تشمل الترك.

ثمّ كون الظاهر هو العمل الذى فيه ثواب وهو أمرٌ وجودى، فلايشمل الترك الذى فيه الثواب لأنّه أمرٌ عدمى، وكون الظاهر أنّ الحرام والمكروه فى فعلهما مفسده وحزازه لا فى تركهما ثواب ومصلحه، والأخبار شامله للثانى لا الأوّل .

أقول: الإنصاف قوّه القول الأوّل، لأنّ الظاهر من مدلول أمثال هذه الأخبار هو صدورها بقصد حثّ الناس إلى مطالبه ما هو مطلوب للمولى من العمل بالوجود والترك، وتحصيل الأجر والثواب من ذلك، ولا فرق عند الوجدان فى إعطاء الأجر للعبد الذى يأتى بمحتمل الوجوب والاستحباب، أو العبد الذى يترك محتمل الحرام والمكروه؛ لاحتمال كون تركها مطلوباً للشارع بواسطه الخبر

الضعیف الوارد فی ذلک، والمناسبه بین الحکم والموضوع یقتضی التعمیم، ولعلّه لذلک قد ورد فی لسان بعض الأخبار لفظ (الأجر) الشامل بعمومه لما یعطی له فی ترک الحرام أو المکروه عند احتمالهما، کما یشمل محتمل الوجوب والندب.

وأمّا ظهور لفظ العمل فی خصوص الفعل، وکونه أمراً وجودیّاً،مردودٌ بأنّ العمل قد یراد منه الأعمّ، کما فی قوله تعالی: «أَنِّی لاَ أُضِیعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی»(۱) حیث لا یکون المقصود منه خصوص الأفعال، بل المقصود هو الأعمّ،بل ولذلک یُطلق علی الصوم عمل، مع أنّه عباره عن الإمساک عن المفطرات، وإن قیل فی وجهه لعلّه کان بلحاظ قصد القربه اللاّزم فیه الذی کان أمراً وجودیّاً.

وأمّا کون الحرام والمکروه ذا مفسده وحزازه، فهو أمرٌ مسلّم، ولکنّه لاینافی أن یکون فی ترکهما والامتثال بهما أجراً وثواباً، ولذلک یتّصف التارک للمحرّمات بالعداله والوثاقه، حیث إنّهما یعدّان أجر التارک لها فی الدُّنیا، أمّا فی الآخره فله حُسن ثواب الآخره.

وکیف کان، فإثبات التعمیم للمکروهات اعتماداً علی أخبار التسامح فی أدلّه السنن، لا یخلو عن وجه، فالحکم بالکراهه بالبلوغ نظیر الاستحباب به، لا یخلو عن قُرب وقوّه، واللّه العالم.

وأیضاً: منه یظهر وجه التعمیم فی صوره کون المستفاد من الأخبار هو المسأله الاُصولیّه، أی حجّیه مطلق الخبر فی المستحبّات، حیث یفهم أنّه لا خصوصیّه للمستحبّ فی ذلک، بل المقصود هو الذی لا إلزام فیه بحسب مفاد الحدیث وبلغه، سواءٌ أکان مترتّباً من جهه أنّ عمله وفعله ذا ثوابٍ أو ذو عقابٍ .

۱- سوره آل عمران: الآیه ۱۹۵ .

بفعله، أو من جهه ترتّب الثواب والأجر عند تركه، حيث يفهم ذلك من مناسبه الحكم للموضوع من إثبات الحجّيه لكلّ منهما كما لا يخفى .

كما ظهر ممّا ذكرنا دخول ما كان فى تركه ثوابٌ فى مثل تروك الإحرام وأمثال ذلك، حيث يصحّ أنّه قد بلغه ثوابٌ وعمل بما يحصل ذلك الثواب ولو بتركه وإتيان عملٍ آخر، لأجل تركه، لما قد عرفت من كون المقصود بيان رحمته وفضله، وأنّه عميم لعباده، فيعطيه لأمثال هذه الاُمور، فليس مثل هذه التروك خارجاً عن المبحث كما صدر عن بعض الأعاظم.

***

البحث عمّا يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور

البحث عمّا يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور

التنبيه الخامس: لا إشكال فی أنّ الحكم باستحباب ما بلغه أنّه ذو ثوابٍ، لزوم صدق البلوغ عرفاً، بل وهكذا فی صدق الحجّيه من جهه أخبار من بلغ، فعلى هذا لابدّ أن يكون فی ألفاظ الخبر الذی يدلّ على كون الشیء الفلانی ذو ثوابٍ ظهوراً فيه.

فحينئذٍ لو كان لألفاظه ما يوجب سلب ظهور اللّفظ عن ذلك بواسطه محفوفيّته بقرينه صارفه عن ظهور اللّفظ عن ما يوجب صدق البلوغ، فلا يدخل مثله تحت أخبار من بلغ على مبنى الاستحباب والحجّيه مثلاً.

هذا، ولكن استدرك على ذلك المحقّق العراقی فی «نهايه الأفكار» بقوله:

(نعم، على الانقياد لاـ بأس بذلك، نظراً إلى عدم توقّفه على صدق البلوغ، وكفايه مجرّد احتمال المطلوبيّه فيه، ولو مع إجمال اللّفظ،وعدم ظهوره فی المعنى المراد، إمّا فی نفسه، أو من جهه اتّصاله بما يوجب إجماله، أو صرفه عمّا له من الظهور إلى غيره) .

أقول: ولكن لا يخفى ما فيه، لأنّ ثواب الانقياد بواسطه أصل احتمال المطلوبيّه من دون استنادٍ إلى البلوغ، غير داخلٍ تحت أخبار من بلغ، لأنّ ما يثبت بتلك الأخبار ليس إلاّ ما يصدق عليه أنّه بلغه، غايه الأمر صاحب هذا المبنى يختار بأنّ الثواب فی تلك الحاله كان للانقياد،كثواب الانقياد فی سائر موارد احتمال المطلوبيّه لو حصل للمكلّف بمثل هذا الداعی للإتيان .

فعلى هذا، لا يبعد القول بأنّ ثواب الانقياد من هذه الناحيه لا يكون للعامل،

إلاّ إذا صدق عليه أنّه قد بلغه كذا، ولعلّه لذلك لم يفصّل العلاّمه البجنوردى فى كتابه «منتهى الاُصول» .

وكيف كان، فمع عدم صدق البلوغ المتحقّق بما يوجبُ صَرف ظهور اللّفظ الذى هو ظاهر فيه، أو إجمال اللّفظ بما لم ينعقد له ظهورٌ فيه، فإنّه لا تشمله أخبار من بلغ قطعاً، إذا كان هذا القيد المستلزم لذلك متّصلاً بالكلام .

وأمّا لو كان منفصلاً:

فتارةً يقال: بأنّه أيضاً ينثلم أصل ظهور الكلام، فحكمه حكم القيد المتّصل عند من ذهب إلى هذا المذهب.

واُخرى: وأمّا عند من لا يعتقد ذلك، يقال بأنّ ظهور اللّفظ باقٍ بحاله، وذلك عند من لا يعتقد بانثلام ظهور الكلام، غايه الأمر لا يكون حجّه فيما قام به المُخصّص أو المقيّد، وإلاّ كان أصل الإطلاق أو العموم باقياً على ظهوره، فحينئذٍ لا يُبعد القول بشمول أخبار من بلغ لمثل هذا البلوغ على جميع المبانى، حتّى بناءً على الانقياد، خلافاً للمحقّق العراقى فى الأخير، وقد عرفت الإشكال فيه.

وعليه، فلازم القول بصدق البلوغ، هو الحكم باستحباب إكرام العلماء البالغ ثوابه بحديث عام يدلّ عليه،ولوكان يعارضه ويخصّصه قوله:(بل واكرم النحويّين منهم) لأنّ معارضته ليس فى أصل الظهور، بل كان فى حجّيته، فيحكم حينئذٍ باستحباب إكرام الجميع حتّى النحويّين، لو لم يكن مضمون دليل (لا تكرم) هو التحريم، وإلاّ حكم بتقديم ذلك قطعاً، لأنّ المعارضه لا يمكن تحقّقه فى التحريم والاستحباب.

ولكن يرد عليه: أنّ الدليل الدالّ على حرمه إكرام النحويّين إذا كان ضعيفاً، فلا يكون حجّةً فى التحريم، فيكون من قبيل الشبهه التحريميّه التى تجرى فيها

أصاله البراءه الشرعيّه والعقليّه، فمجرّد وجود علم إجمالى بوجود حكم استحبابى لإكرام النحويّين، لأجل دليلِ العام، أو حرمته احتمالاً لأجل دليل الخاص، لا يوجبُ الحكم بظهور تقديم الحكم بالتحريم.

وأمّا إذا كان دليل الخاص معتبراً، فيحكم بالتقديم قطعاً، ولو كان ظهور دليل العام شاملاً لأفراد الخاص .

قال المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار»: بعد ذكر ذلك:

(هذا إذا لم يكن الخبر الدال على عدم استحبابه معتبراً فى نفسه .

وأمّا إذا كان معتبراً فينفسه،فقد يقال بعدم جريان التسامح، نظراً إلى اقتضاء دليل تتميم كشفه حينئذٍ بإلغاء احتمال الخلاف، للقطع التعبّدى بعدم استحبابه، فيلزمه ارتفاع البلوغ المأخوذ فى تلك الأخبار، فلا يبقى مجالٌ للحكم باستحبابه.

ولكنّه مدفوعٌ، بأنّه لا تنافى بينهما حيث لا يردان النفى والإثبات فيهما على موضوعٍ واحد، بداهه أنّ ما أثبتته أخبار التسامح إنّما هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب بهذا العنوان، أو استحباب ذات العمل لكونه بَلَغ عليه الثواب على الخلاف المتقدّم فى كون البلوغ قيداً لموضوع الثواب، أو داعياً على العمل وهذا ممّا لا يقتضيه ذلك الدليل المعتبر، فإنّ ما يقتضيه إنّما هو استحبابه بعنوانه الأوّلى، وحينئذٍ فبعد صدق بلوغ الثواب بالوجدان، وعدم اقتضاء ذلك الدليل المعتبر للمنع عن ظهور ما دلّ على استحبابه، فتشمله تلك الأخبار لا محاله، ولا يكاد انتهاء الأمر إلى المعارضه بين دليل حجّيه تلك الأماره الدالّه على عدم الاستحباب، وبين تلك الأخبار المُثبِته لاستحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب، من غير فرقٍ بين أن تقول فى مفاد دليل حجّيه الأماره بكونه عباره عن تتميم

الکشف، أو تنزیل المؤدّی منزله الواقع، بجعل مضمونها حکماً ظاهریّاً للمکلّف، فإنّه علی کلّ تقدیر تجری فیه أدلّه التسامح، وإن کان جریانها علی الثانی أوضح، فتأمّل). انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولعلّ وجه تأمّله کان من جهه أنّ دلیل المعارض الدالّ علی عدم الاستحباب أو الکراهه، قد یشمله أخبار من بلغ عند من قال بذلک، فتصبح المعارضه واقعه فی الثواب البالغ بین ما یدلّ علی وجوده وإثباته، وبین ما یدلّ علی نفیه، فکیف لا تعارض بینهما بعد تفاوت الموضوع وتعدّده، لما قد عرفت أنّه إذا دخل کلّ منهما تحت عموم أخبار من بلغ، أوجب صدق وحده الموضوع فی مقام الدلاله، حیث یکون کلّ منهما قد بلغ بالثواب والکراهه المستلزم للثواب والأجر فی الجمله فی ترکه، فکیف یصحّ الحکم بالجمع بینهما، مع شمول أخبار من بلغ لکلیهما، وإن کان دلیل المعارض لأجل اعتباره غیر محتاجٍ إلی أخبار من بلغ علی حسب الفرض کما هو .

وإن التزمنا بذلک بناءً علی من یری عدم شمول أخبار من بلغ لأدلّه الکراهه وعدم الاستحباب، وبرغم ذلک نقول:

فهل لأخبار من بلغ إطلاقٌ من تلک الجهه، بأن یحکم بالاستحباب أو الحجّیه حتّی فیما ورد دلیلٌ علی عدم استحبابه واقعاً، وأنّه لیس فی الواقع شیءٌ أصلاً، لأنّ ظاهر سیاق أمثال تلک الأخبار وردت فیما لم یعلم الحال بالنسبه إلی ذلک الشیء، إلاّ قیام خبرٍ ضعیفٍ دالّ علی الثواب، لا فیما قام علیه حدیثٌ معتبر بعدم الاستحباب أو الکراهه ؟ .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۸۴ .

فـدعوى إمكان الجمع بينهما باعتبار عدم وجود الاستحباب واقعاً والاسـتحباب بالبلوغ لا يخلو عن تأمّل، لأنّ تعدّد المورد هنا لا أثر له، بعـد عـدم الإطلاق فی أخبار من بلغ، فغايه الأمر وقوع التعارض بين هـذين الحـديثين،لأجل صـيروره الحديث الدالّ على الاسـتحباب معتبراً على الفرض بأخبـار من بلغ، فيعـارض مع عـديله، فلازمه التساقط، والرجوع إلى الحكم بجواز الإتيان من باب احتمـال المطلوبيّه رجاءً بواسـطه أخبـار الاحتياط، لو قلنا بشـمولها لمثل المقام، وإلّا أصـبح كالمباح فی كونه متساو الطرفين فی جواز الاختيار وعدمه استحباباً.

هـذا حاصـل مـا توصّـل إليـه النظر بحسب القواعـد على كـلّ من المبـانی الثلاـثه، خلافـاً للمحقّـق العراقی حيث فصّـل بين مبنی الاستحباب بما عرفت كلامه، ومبنی الحجّيه بما قلناه، وكـذا مبنی الانقياد حيث ألحقه بما قـد ذكره سابقاً من وجوده مطلقاً لعدم توقّفه على صدق البلوغ.

***

البحث عن التعارض فی أخبار من بلغ

البحث عن التعارض فی أخبار من بلغ

التنبیه السادس: لو ورد خبران ضعیفان أحدهما علی استحباب الصلاه فی أوّل الشهر، وحدیثٌ ضعیفٌ آخر علی استحباب الغُسل فیه، وعلمنا إجمالاً بکذب أحدهما فی الواقع:

قال المحقّق العراقی فی «نهایه الأفکار»: (أمّا علی الانقیاد فلا إشکال،فإنّه یکفی فی جریانه مجرّد احتمال المطلوبیّه فی کلّ منهما، ولا یمنع عنه العلم الإجمالی المزبور، کما أنّه کذلک بناءً علی الاستحباب النفسی،لما تقدّم من أنّه یکفی فی شمول أخبار من بلغ مجرّد کون الشیء ممّا بلغ علیه الثواب،مع احتمال المطابقه للواقع، فإذا قام علی استحباب کلّ منهما خبرٌ ضعیفٌ،واحتمل المطابقه للواقع أیضاً فی کلّ واحدٍ منهما فی نفسه، مع قطع النظر عن الآخر، فلا جَرَم تشمله أخبار التسامح، ویستفاد منها استحباب کلّ بالخصوص بما بلغ علیه الثواب، ولا یضرّ به العلم الإجمالی بعدم استحباب أحدهما فی الواقع بعنوان ذاته، وعدم وجود ملاک ا لرجحان فیه کذلک .

وأمّا بناءً علی الحکم الطریقی الراجع إلی حجّیه أخبار الضعاف فی المستحبّات، فحیثُ أنّ المدلول الالتزامی فی کلّ من الخبرین،بمقتضی العلم الإجمالی المزبور، هو نفی الاستحباب الآخر:

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ لکلّ واحدٍ منهما بما لهما من المدلول المطابقی والالتزامی، فلا جَرَم یتحقّق بینهما المعارضه، وینتهی الأمر فیهما بعد التعارض إلی التساقط.

وأمّـا إن قلنا باختصاص الحجّيه حينئـذٍ من جهه دلالتها على الثواب، أعنى مـدلولهما المطابقى دون الالتزامى كما لعلّه هو الظاهر أيضـاً، فلا مانع من الأخـذ بهما معاً، حيث يكون هـذين الخبرين كالأصـلين المُثبِتين للتكليف اللّـذين بيّنا فى محلّه جريانهما فى طرفى العلم الإجمالى)، انتهى كلامه(۱).

أقول: والظـاهر أنّ الأـثر يترتّب على كـلّ من الخبرين بواسـطه أخبار من بلغ على المبانى الثلاثه، حتّى على مبنى الحجّيه، والقول بحجيّه كلّ من مـدلولى المطابقى والالتزامى، لوضوح أنّ الملازمه بنفى استحباب الآخر لا يكون من المـدلول الالتزامى المتعلّق بنفس الحـديث الضـعيف، بـل تكـون الملاـزمه حاصـله مـن أمرٍ خـارجى وهـو العلـم الإجمـالى، فلاـ ينـافى الجمـع بيـن القـول بالاسـتحباب بواسطه الخبرين الدالّين على استحباب الصلاه والغُسل، وإن كان فى نفس الأمر والواقع أحدهما مستحبّاً دون الآخر، ومثل ذلک يجرى فى دوران الأمر بين اسـتحباب شـيءٍ وكراهه شـيء آخر، بناءً على شمول أخبار من بلغ للمكروهات، مع العلم الإجمالى بكذب أحدهما فى الواقع.

***.

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۲۸۵ .

البحث عن إطلاق أخبار من بلغ

البحث عن إطلاق أخبار من بلغ

التنبيه السابع: الظاهر شـمول أخبار من بلغ للخبر الضـعيف مطلقاً، سواء كان موهوم الصـدور أو مشـكوكه، لإطلاق البلوغ الشامل لجميع ذلـك عنوان رجـاء الثواب، وطلب الموافقٍ مع قول النـبىّ صـلى الله عليه و آله لاحتمـال المطلوبيّه والصـدق، فمـا لم يعلم الكذب يصدق عليه البلوغ.

كمـا أنّ الظـاهر شـمول الثواب لمطلق النفع المسـتحقّ المقـارن للتعظيم والإجلاـل لكلٍّ من الأجر الـدنيوى والأخروى، فالروايات الوارده فى سعه الرزق، وطول العمر، ورفع البلاء بواسطه بعض الأذكار والأدعيه والختومات داخله فى عموم أخبار من بلغ .

فـدعوى انصـراف الثواب إلى الأـجر والثواب والأـخروى فقـط، غير مسـموعه كما يظهر بالتأمّل، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد فى كثيرٍ من الواجبات والمندوبات من المصالح والمنافع الدنيويّه المترتّبه عليها.

فبناءً على هذا يحكم باستحباب العمل البالغ فيه الأجر الدنيوى ويترتّب عليه الثواب، بلا فرق فى ذلك بين المبانى الثلاثه.

كما أنّ الظاهر أنّ المراد من البلوغ، هو البلوغ عمّن يمكن الاعتماد على قوله فى الجمله، وأمّا البلوغ عمّن لا يكون كـذلك، مثل خبر الصبى غير المميّز أو المجنون مشـكلٌ جـدّاً، لانصـراف الحـديث عن مثل من لا يَعتمـد عليه العقلاء، بل قد يذمّونه لو اعتمد على قوله.

نعم، يصحّ شموله لأخبار الإنسان الكامل البالغ العاقل، بل غير البالغ إذا

كان مميّزاً، بل وهكذا إذا كان المبلّغ إنساناً غير إمامى أو غير مسلم، بل لا يبعد شموله لإنسانٍ كافر لو احتمل فى حقّه الصدق، ولم يكن مجنوناً بما يوجب الظنّ على خلافه، حيث إنّ العقلاء يعتمدون على مثل هذا الكلام فى بعض الاُمور.

ثمّ إنّ البلوغ هل يشمل ما لو لم يكن الثواب الواصل من طريق الخبر، بل كان عن طرق غير متعارفه اُخرى مثل القياس والرأى والرمل والجفر والاسطرلاب والاستخاره والنوم والأولويّه الاعتباريّه، بل ومن مثل الإجماع والشهره ونظائرهما، بل مثل المكتوب فى ظهر بعض القراطيس الملقاه فى الطرق وأمثال ذلك، أم لا ؟

أقول: إنّ إطلاق لفظ البلوغ بحسب اللّغه يشمل ذلك جميعها، إلاّ أنّ المستفاد من مناسبه الحكم للموضوع لا محاله من التفصيل بما لا يكون الشارع قد منع عن العمل به مثل القياس والاستحسان؛ أى لم يجعل هذا الطريق طريقاً للوصول إلى الحقّ والواقع، بل ربما يوجب شمول ذلك لبعض الأقسام إلى ما كان فساده وضرره أقرب من صلاحه ونفعه.

نعم، لا يبعد شموله لمثل الإجماع المنقول والشهره والأولويّه الاعتباريّه الظنّيه، لو عمّمنا لفظ البلوغ عن دائره الأخبار إلى غيرها، فيصحّ صدقه لمثل بعض الأدعيه المكتوبه فى بعض الكتب والأوراق المبعثره وغيرها، إذا لم يحتمل كون الكاتب عابثاً فى كتابته وإلاّ فلا .

وكيف كان، فالمرجع إلى قوله تعالى فى كتابه: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ»(۱). فإنّ رحمه اللّه .

۱- سوره الأعراف: الآيه ۱۵۶ .

واسعه عامّه لعباده، فيشمل جميع من عمل عملاً برجاء ثوابه، بأيّ وجهٍ كان، إلاّ ما خرج بواسطه نهى الشارع عنه كما لا يخفى.

***

البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب

البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب

التنبیه الثامن: نُقل عن الشهیدین، فمن الشهید الأوّل فی «الذکری» ومن الثانی فی «الدرایه»، بل الثانی نَسبه إلی الأکثر من جواز العمل بالخبر الضعیف فی القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، وذهب إلیه الشیخ الأعظم فی رسالته المسمّاه ب- «التسامح فی أدلّه السنن»، فهل یصحّ ذلک أم لا؟

أقول: یقع البحث عن هذا التنبیه فی مقامین :

المقام الأوّل: تارهً یکون البحث من جهه ورود خبرٍ ضعیف عن قضیّه خارجیّه، فیأتی البحث عن أنّه هل یوجب ثبوت وقوع ذلک الشیء فی الخارج أم لا، کما لو أخبر بحدیث ضعیف عن وقوع حادثه مؤلمه فی واقعه کربلاء، فإنّ ذلک بنفسه یعدّ من الموضوعات الخارجیّه التی لا یثبت بالخبر الواحد الصحیح، فضلاً عن الخبر الواحد الضعیف، فهل یوجب شمول أخبار من بلغ لمثل هذه الأخبار الضعاف ثبوت تلک الحادثه والقضیّه لیصحّ بذلک إسناد وقوعه إلی الإمام علیه السلام بحسب ورود ذلک فی الخبر الضعیف أم لا؟

فقد اختار صاحب «منتهی الاُصول» الثانی، لأنّه قال:

(إنّ إثبات الموضوعات الخارجیّه المتوقّفه علی ثبوت البیّنه فی إثباتها، ولا یثبت بخبر واحدٍ صحیح، فکیف یمکن القول بإثباتها بخبرٍ واحد ضعیف، وأخبار من بلغ أجنبی عن ذلک، وإن قلنا بثبوت الأجر والثواب المتعلّق لتلک المصیبه، بواسطه البکاء علیها بواسطه بلوغ ذلک إلیه) .

ولکن الظاهر من کلام الشهیدین رحمهماالله والشیخ کما فی «منتهی الدرایه» هو

التصریح بذلک حیث قال:

(الرابع: لا ـ تبعد دعوی شمول أخبار من بلغ لفضائل المعصومین صلوات اللّه علیهم أجمعین ومصائبهم، وبعض الموضوعات الخارجیّه، کما إذا قام خبرٌ ضعیفٌ علی صدور معجزات من المعصومین علیهم السلام ، کأمر بعضهم علیه السلام تمثال أسدٍ بافتراس عدوّ اللّه تعالی، أو علی أنّ الموضع الخاص مدفنُ نبیٍّ من الأنبیاء، أو رأس الإمام المظلوم سیّد الشهداء علیه السلام ، أو مقام عباده معصومٍ کمقامات مسجدی الکوفه والسهله، أو غیرهما، أو مسجدیّه مکانٍ أو غیر ذلک.. إلی آخره)(۱).

أقول: ولکن التحقیق یقتضی أن یقال بالتفصیل فی المسأله، بأنّه:

(إن قلنا: بأنّ المستفاد من أخبار من بلغ هو حجّیه خبر الضعیف، بأن یکون محتواه ثابته لکونه فی الاُمور غیر الملزمه فیتسامح فیه، فلازم ذلک حجّیته حتّی فی إثبات الموضوعات بإخبار ما وقع من المعجزات وغیرها، لأنّ إثبات کون الحجّیه فی خصوص إبلاغ الثواب دون غیره أمرٌ بعید.

وإن قلنا: بأنّ المقصود من تلک الأخبار هو إثبات الاستحباب الشرعی لمن یقع إلیه الخبر الضعیف من الثواب دون غیره من الاُمور والأحکام.

أو قلنا: بأنّ المستفاد هو الإرشاد والانقیاد .

فلا یثبت بهما إلّا إعطاء الثواب إلیه انقیاداً من دون إثبات شیء آخر.

بل یمکن أن یذکر هذا وجهاً للتأیید لما اخترنا، أو للانقیاد، بأنّه لو کان المراد من أخبار من بلغ إثبات الحجّیه للخبر الضعیف حتّی فی الموضوعات، لما بقی حینئذٍ موردٌ للأدلّه الدالّه علی لزوم خبرین عدلین فی إثبات الموضوعات .

۱- منتهی الدرایه: ج۵ / ۵۳۴ .

الخارجيّه المسمّى بالبيّنه، لأنّ كلّ مورد يمكن أن يثبت فيه خبرٌ ضعيف على موضوعٍ يشمله أخبار من بلغ ويثبته، مع أنّ الالتزام بعدم إثبات الموضوعات الخارجيّه بالخبر الواحد الصحيح بخلاف الخبر الضعيف بواسطه أخبار من بلغ ممّا يُضحك الثكلى.

اللَّهُمَّ إلاّـ أن نلتزم بالتفكيك بين الثواب وبين إثبات الموضوع، بكون أخبار من بلغ يُثبت الحجّيه فى الأوّل فقط دون الثانى، وهو لا يخلو عن بُعدٍ فى الجمله.

أقول: والعجب من الشيخ مع التزامه بالانقياد والإرشاد على ما نَسب إليه بعضٌ، كيف التزم فى المقام بإثبات الموضوعات الخارجيّه بأخبار من بلغ، بل وهكذا لو كان مختاره هو الاستحباب الشرعى.

اللَّهُمَّ أن يصلح ويوجّه بوجهٍ آخر، وهو أن يقال: إنّ إثبات الاستحباب والثواب للخبر الضعيف يكون مدلولاً مطابقيّاً له، فضلاً عن وجود مدلول التزامى له أيضاً وهو ثبوت ما هو لازمه من وقوع تلك الحادثه المؤلمه، وإلاّ لما كان للثواب مورد؛ لأنّ الثواب يترتّب على وقوع تلك المصيبه.

وهذا التوجيه برغم أنّه وجهٌ وجيه، لكن يصحّ فيما إذا كان الخبر الضعيف مشتملاً على بيان الثواب بالأدلّه المطابقيّه والآخر بالالتزام، ولكن لو انعكس الأمر، بأن لم يكن الخبر إلاّ مشتملاً على وقوع تلك المصيبه أو كون محلّ كذا مدفن إمام أو نبىّ أو كونه مسجداً أو مقام لأحد الأولياء وأمثال ذلك، حتّى تكون ملازمته ولوازمه وجود ثواب معيّن للصلاه فى ذلك المكان وأمثال ذلك، فهل يثبت بأخبار من بلغ مثل هذا الثواب بالدلاله الالتزاميّه أم لا؟

قال صاحب «منتهى الدرايه»: فى مقام بيان التعميم:

(توضیح ذلک: أنّه بعد أعمیّه بلوغ الثواب من الدلاله المطابقیّه والالتزامیّه، وأعمیّه العمل من الفعل والقول، تشمل أخبار من بلغ کلاًّ من الشُّبهات الحکمیّه والموضوعیّه، فلا فرق :

بین قیام خبرٍ ضعیفٍ مع ثوابٍ خاصّ علی دعاءٍ مخصوص، أو صلاهٍ أو زیاره معصوم.

وبین قیامه علی کون مکانٍ معیّن مسجداً أو مقام معصومٍ أو مدفنه کمدفن هود وصالح علی نبیّنا وآله وعلیهما السلام فی المکان المعروف الآن فی وادی السلام من أرض الغریّ، فإنّ الإخبار بهذه الموضوعات یدلّ التزاماً علی ترتّب الثواب علی الصلاه فی المکان الذی قام الخبر الضعیف علی مسجدیّته، وزیاره المعصوم فی المحلّ الذی قام الخبر الضعیف علی کونه مدفنه علیه السلام ، وقد مرَّ أنّ البلوغ یصدق علی کلّ من الدلاله المطابقیّه والالتزامیّه.

فعلی القول بدلاله أخبار من بلغ علی حجّیه الروایه الضعیفه فیالمستحبّات، أو استحباب العمل، یُحکم باستحباب زیاره المعصوم علیه السلام ، واستحباب الصلاه فی المکان الذی دلّ الخبر الضعیف علی مسجدیّته أو مدفنیّته لمعصوم،واستحباب نقل الفضائل التی دلّ خبرٌ ضعیفٌ علیها، ولا یترتّب علی تلک الموضوعات الثابته بروایات ضعیفه إلاّ استحباب العمل المتعلّق بها دون أحکام اُخر، فلا یحکم بحرمه تنجیس المکان الذی قام خبرٌ ضعیفٌ علی مسجدیّته ولا وجوب تطهیره، ولا حرمه مکث الجُنُب فیه، ولا غیر ذلک من أحکام المساجد، وکذا لا یحکم بحرمه التقدّم علی قبر المعصوم أو کراهته بقیام روایهٍ ضعیفهٍ علی کون مکانٍ معیّن مدفنه علیه السلام ، بل الثابت بها استحباب خصوص زیارته المطلقه والحضور عنده، فلا

يثبت بها أيضاً استحباب زيارته بالكيفيّه الخاصّه لمَن حَضَر قبره الشريف،لأنّ ثبوت ذلك كلّه منوطٌ بكون ذلك المكان مدفنه عليه السلام ، والروايه الضعيفه قاصره عن إثباته.

وغايه ما يمكن أن يُدّعى دلاله أخبار من بلغ عليه، هو استحباب العمل المتعلّق به دون غيره من الأحكام والخصوصيّات المترتّبه على ثبوت الموضوع، كما لا يخفى .

وعلى القول بعدم دلاله أخبار من بلغ إلاّ على ترتّب الثواب دون استحباب العمل، فلا يترتّب عليه إلاّ الثواب الموعود.

ثمّ ذيّله رحمه الله بكفايه دليليّته صحيحه هشام وحسنته على هذا التعميم، فلا نحتاج إلى التمسّك بروايه النبويّ وابن طاووس كما في رساله الشيخ،لعدم ثبوت اعتبارهما، وكذا في التشبّث بإجماع «الذكرى» المعتضد بحكايه ذلك عن الأكثر)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: التأمّل في كلامه رحمه الله يدلّ على أنّه قد فصّل في صدق البلوغ بالنسبه إلى الدلاله الالتزاميّه بين استحباب العمل من الزياره المطلقه، وبين دلاله التزاميّه اُخرى هو كون الزياره هنا زياره خاصّه بالكيفيّه المخصوصه.

لكن يبقى السؤال عن وجه الفرق بين هاتين الدلالتين ؟

فإن كان لم يثبت زياره مخصوصه لعدم ثبوت كون مدفنه هنا، فلا يثبت بتبعه استحباب الزياره المطلقه، لأنّها ليست إلاّ لرجاء كون مدفنه هنا،فهو موجودٌ في الزياره المخصوصه، فإن كان بلحاظ أنّه ثابت من ناحيه الدلاله الالتزاميّه، فكذلك تكون زيارته المطلقه، فإنّ الأخبار بهذه الموضوعات إن دلّت بالالتزام .

۱- منتهى الدرايه: ج۵ / ۵۳۴ .

على ترتّب الثواب على الصلاه فى المكان الفلانى بواسطه الخبر الضعيف، لدلّ أيضاً على ترتّب سائر أحكام ذلك المكان، لأنّ إثبات ترتّب الثواب للصلاه فى ذلك المكان فرع ثبوت الموضوع، فإذا ثبت فلا فرق بينه وبين غيره من الأحكام.

فالأقوى أن يقال: إذا لاحظنا طبيعه كلام الإمام فى أخبار من بلغ استلزم ذلك الاختصاص بخصوص ما صَدَق عليه البلوغ بالنظر إلى الثواب والاستحباب من دون إثبات الموضوع، إلاّ أنّه يمكن تعميم الحكم بواسطه تنقيح المناط، وملاحظه المناسبه بين الحكم والموضوع، باعتبار أنّ الشارع أمر بمتابعه أخبار من بلغ ترغيباً للعباد فى العمل بالمستحبّات، فكلّ موردٍ يجرى فيه هذا المعنى، يثبت فيه اللّوازم بأخبار من بلغ مثل ثواب الصلاه والزياره وغيرها، وإثبات كون الثواب على المصيبه وعلى البكاء عليها، بخلاف ما لا يجرى فيه ذلك أى تنقيح المناط وهو كونه مسجداً من جهه حرمه مكث الجُنُب فيه، ووجوب تطهيره وغير ذلك من الأحكام، ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ والشهيدين رحمهم الله من الإثبات، وهو غير بعيد.

المقام الثانى: وأُخرى يقع البحث والكلام فيه من جهه أنّه إذا شمل أخبار من بلغ الخبر الضعيف، وحكم باستحبابه وترتّب الثواب على متعلّقه، كيف يمكن الجمع بينه وبين ما ورد من انطباق عنوان حرمه الكذب المخبرى والافتراء والقول بغير العلم عليه، بل والكذب الخبرى واقعاً، مع أنّه حرام شرعاً وقبيح عقلاً، فهل يصحّ تخصيص ما هو القبيح عقلاً بورود أخبار من بلغ وصيرورته حَسَناً ومستحبّاً بعدما كان حراماً شرعاً؟ هذا بناءً على كون المراد من العمل فى كلّ شىء بحسبه، فالعمل بالخبر الوارد فى الفضائل عباره عن نشرها، وفى

المصائب الوارده ذكرها للإبكاء مثلاً، كما ورد هذا التوجيه فى رساله الشيخ فى التسامح، فإنّ العقل يحكم بحُسن عملٍ مع الأمن عن مضرّه الكذب، برغم أنّه كذب وحرامٌ وقبيحٌ، فكيف يستحبّ ويُحسن ؟

قال المحقّق الإصفهانى فى «نهايه الدرايه»: (لابدّ من تقديم مقدّمهٍ وهى أنّ الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلّا العمل المتعلّق به، إلّا أنّ العمل:

تارهً: يكون من غير مقوله القول، كما فيما إذا قام الخبرُ على أنّ هذا الموضع الخاص مدفن نبىّ من الأنبياء أو مسجدٍ، فإنّ الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته، واستحباب الصلاه فيه، وهذا فى نفسه لا محذور فيه .

وأُخرى: من مقوله القول المتّصف بالصدق والكذب، ولابدّ حينئذٍ من تنقيح أنّ الكذب القبيح عقلاً والمُحرّم شرعاً ماذا ؟

لا ينبغى الرَّيب فى أنّ الصدق الخَبرى والكذب الخبرى لا حكم لهما عقلاً ولا شرعاً، وإنّما المناط فى الحُسن والقُبح، والجواز والحرمه،والصدق والكذب المخبرّيين، ولا ـ ريب فى أنّ الصدق المخبرى هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المُخبر،إلّا أنّ الكلام فى الكذب المخبريالقابل للصدق المخبرى هل بينهما التقابل بالتضادّ أو بنحو العدم والمَلكه، بمعنى أنّ الكذب المخبرى هو المقول الذى يعتقد أنّه خلاف الواقع، أو القول الذى لا يعتقد أنّه ليس كذلك فى الواقع؟

والتحقيق: أنّ التقابل بينهما بالعدم والملكه،وهو المعبّر عنه فى لسان الشرع بالقول بغير العلم ممّا لا علم به ولا حجّه عليه، يندرج الحكايه عنه فى الكذب القبيح عقلاً والمحرّم شرعاً، ولا يختصّ قبح الكذب بصوره الإضرار عقلاً، كما لا اختصاص له شرعاً.

وعليه، فنشر الفضيله التى لا حجّه عليها، وذكر المصيبه التى لا حجّه عليها قبيحٌ عقلاً ومحرّمٌ شرعاً، فكيف يعمّها أخبار من بلغ، سواء كان مفادها الإرشاد إلى حُسن الانقياد أو إثبات الاستحباب .

نعم، إذا قلنا بأنّ الأخبار المزبوره تُثبت حجّيه الخبر الضعيف، فلازمه اندراج الفضيله والمصيبه فيما قامت الحجّه عليه شرعاً، فيخرج عن تحت الكذب المخبرى القبيح عقلاً ـ والمحرّم شرعاً، وحينئذٍ إن كان إجماعٌ فهو كاشفٌ عن هذا المعنى، لا ـ أنّه تخصيصٌ فى حكم العقل والشرع، فتدبّر جيّداً)، انتهى كلامه(۱).

أقول: ويرد على كلامه الذى ذكره أخيراً ومستدركاً به لما سبقه من أنّ الكذب الحجّيه بواسطه أخبار من بلغ إذا كان موجباً لإخراج الخبر عن الكذب المخبرى بحيث لا يعدّ قبيحاً عقلاً ولا حراماً شرعاً، وذلك باعتبار قيام الحجّه عليه وهى أخبار من بلغ، جاز القول بذلك فى صوره القول بتكفّل أخبار من بلغ استحباب ذلك، حيث يكون ذلك مجوّزاً من ناحيه الشارع لأجل تحصيل الثواب بالبكاء وإثبات الفضيله،والحكم بصحّه ذلك وإعطاء ثواب عليذلك الشىءإلى الذى قام به ،فيكون هذا دليلاًعلى أنّ مثل ذلك خارجٌ عن حكم العقل تخصّصاً لا تخصيصاً، فالإشكال من هذه الناحيه غير واردٍ كما وافقنا فيه صاحب «منتهى الدرايه».

ولعلّ هذا هو مراد الشيخ رحمه الله فى رسالته والشهيدين فى كتابيهما من تجويز ذلك فى نقل المصيبه والفضيله، بأن تكون أخبار من بلغ شامله للمورد بالحجّيه أو بالاستحباب.

وتوهّم: أنّ أدلّه حُسن الإعانه مثل قوله تعالى: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ .

۱- نهايه الدرايه: ج۳ / ۲۲۷ .

وَالتَّقْوَى»(۱)، أو الأخبار الكثيره الوارده فى فضيله البكاء على مصيبه الحسين عليه السلام ، ونظائر ذلک، لا توجبان تجويز ذكر المصائب غير الثابته، لولا ـ شمول أخبار من بلغ لإثبات حجّيه تلک الأخبار أو استحبابها، لأنّ الأدلّه الراجحه إنّما تثبت فيما لا يكون العمل بنفسه محرّماً شرعاً وقبيحاً عقلاً، ولذلک لا يوجبُ مثل تلک الأدلّه الوارده فى الترغيب على الإعانه، وحُسن النياحه والبكاء على الحسين عليه السلام ، على تجويز الغناء المتحقّق فى بعض أنواع المراثى أو فى قراءه القرآن، لأنّ أدلّه الرّجحان ناظره إلى ما هو بحكم الأوّلى مشروعاً ومجازاً، فهكذا يكون فى المقام كما لا يخفى.

وعليه، فدعوى التعميم فى أخبار من بلغ بحيث تشمل مثل هذه القصص والحكايات والمواعظ المستلزمه لتحقّق الثواب بالملازمه، باعتبار كون الثواب مترتّباً على زياره المعصوم، أو الصلاه عند قبره؛ بالزياره المطلقه أو المخصوصه، مع كيفيّه خاصّه، وأمثال ذلک ليست بمجازفه وبعيده اعتماداً على ما يستفاد من هذه الأخبار بتنقيح.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّه التفصيل الذى ذكره صاحب «منتهى الدرايه» بين الزيارتين من إثبات حجّيه الزياره المطلقه دون المخصوصه.

نعم، عدم سائر الأحكام غير المرتبطه بالثواب والاستحباب من أحكام المسجديّه، وقبر المعصوم من جهه حرمه تقدّم الصلاه على قبره أو كراهته وأمثال ذلک أمرٌ متين فى غايه المتانه. واللّه العال.

. ***

۱- سوره المائده: الآيه ۲ .

هـذا آخر مـا أردنـا ذكره من مبـاحث أخبـار من بلغ، المُسـمّى بقاعـده التسامـح فى أدلّه السـنن، كما هو آخر ما أردنا إيراده من المباحث العقليّه، وكان الفراغ منه يوم السبت الثالث والعشـرون شهر ذى القعده الحرام، سنه ثلاث عشر وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبويّه المصـطفويّه الشـريفه على مهاجرهـا ألف ألف سـلام، بيـد أقلّ خَـدَمَه أهل العلم وأحقر العباد، السيّد محمّـد على العلوى الحسينى الگرگانى، ابن المرحوم الحاج السيّد السجّاد العلوى عفى اللّه تعالى عنهما.

***

وأسـأله تعـالى أن يتقبّـل هـذا العمـل خالصاً لوجهه الكريم، إنّه على كلّ شـىءٍ قـدير، وآخر دعوانا أن الحمـدُ للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الکلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزي ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵
هاتف المكتب في طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.